Uebersicht

der

neuesten Litteratur

der

Philosophie

von

Johann Christian Loßius.

1sten Bandes 1s Stük.

Gera, 1784.
bei Christoph Friedrich Bekmann.

Von dieser periodischen Schrift wird alle zwei Monate ein Stük von 6 Bogen in blauen Umschlag ausgegeben, jedes Stük kostet 8 gr. Man kann diese periodische Schrift in allen ansehnlichen Buchhandlungen Teutschlands und monatlich gegen geringe Vergütung von dem kaiserlichen Postverwalter, Herrn Schubart in Bremen, erhalten. Freunde, die sich an mich selbst, mit der Versicherung, sie das ganze Jahr mitzuhalten, wenden werden, oder eine Anzahl Exemplare unterbringen können, haben sich von mir der billigsten Bedingungen und promtesten Bedienung zu versehen.

Verlagsbücher der Bekmannischen Buchhandlung.

Adelheid und Theodor, oder Briefe über die Erziehung, aus dem Französischen der Frau Gräfin von Genlis übersezt, von Peter Adolph Winkopp, mit einer Vorrede und berichtigenden und erläuternden Anmerkungen vom Herrn Rath Campe. In drei Theilen, 8. auf Schreibpb. mit einem Kupfer nach Herrn Professor Schenau, 2 Thl. 16 gr.
Dasselbe auf Drukpb. ohne Kupfer 1 Thl. 20 gr.

August und Klärchen, ein Gemälde menschlicher Schwachheiten und Thorheiten, 8. mit einem Kupfer nach Schenau, 1 Thl.

Der verunglükte Bauer, oder die Gefahren der Stadt und Sucht nach Größe, nach dem Franz. des H. Retif de la Bretonne 1 Theil 8. m. einem Kupfer nach Herrn Prof. Schenau.

Bibliothek für Denker und Männer von Geschmak, herausgegeben von Peter Adolph Winkopp, 1. und 2r Band, gr. 8. brochirt, jedes Stük 8 gr. wird fortgesezt.

Des Herrn Grafen von Brühl Untersuchungen über einige wichtige Gegenstände der Staatswirthschaft 8. 6 gl.

Elminni, oder die Perl des Morgenlandes 8. mit einem Kupfer nach Herrn Prof. Schenau.

Geschichte der Herzogin von C***, eine wahre Geschichte, von ihr selbst geschrieben, 8. 5 gr.

Klein, J. J. Versuch eines Lehrbuchs der praktischen Musik in systematischer Ordnung entworfen, gr. 8. mit Kupfern, 17 gr.

Overbek, Joh. Georg, Neue Versuche über das Evangelium des Johannes gr. 8. 10 gl.

Der Pfarrer Müller und seine Kinder, eine vaterländische Familiengeschichte, 3 Theile, 8. mit einem Kupfer nach Schenau, 2 Thl. 12 gr.

Riepke, Erklärung des 53ten Kapitels Jesaiä, 8. 7 gr.

Verhaltungsregeln, einige der nöthigsten für unerfahrne Reisende zu Pferde, 8. 3 gr.

Weise, M. J. A. schriftm. Gedanken von den göttl. Strafgerichten; zur Verbesserung der Lehrart in Predigten dieser Art, 8. 6 gr.

Weise, Mr. Joh. Aug. Materialien für Gottesgelahrheit und Religion 1stes Stück 8. brochirt. 9 gl.

Winkopp, W. A. Serafine, eine Klostergeschichte, mit einem Kupfer nach Schenau, 8. 14 gr.

= = von dem Einfluße des Mönchswesen auf Staat und Religion, 8. 4 gr.

= = Ueber die bürgerliche und geistliche Verbesserung des Mönchswesens, 8. 8 gr. ist der 2. Theil des vorgehenden.

Uebersicht der neuesten Philosophischen Litteratur

von

Johann Christian Lossius.

Erstes Stück.

K

Gera 1784.
bey Christoph Friedrich Bekmann.

Bayerische
Staatsbibliothek
München

Vorrede.

Ich habe dieses Journal, welches eine Fortsetzung desjenigen seyn soll, so ich vor einigen Jahren, unter einem ähnlichen Titel herausgab, **Uebersicht der neuesten Philosophischen Litteratur** betittelt. Dieses kündigt die Absicht desselben genau an.

Ich stelle mir die Philosophie als ein großes Gebäude vor, an welchem einige mit Kopf, andere mit Händen arbeiten. Einige sind beschäftiget, daß was bereits schon fertig da steht, nur auszuschmücken, oder haltbarer zu machen. Andere reisen nieder, was hier und dort wandelbar zu werden anfängt. Noch andere liefern Materialien. Wieder andere bringen durch einen gewaltsamen Stoß das Gebäude um einige Schritte weiter, bauen an und erweitern. Alle denen dieser Bau am Herzen liegt, und solten es auch nur Dilettanten seyn, wollen am Ende wissen, wie weit man in der Arbeit gekommen ist. Eine Schrifft, in welcher diese Frage beantwortet wird, ist Revision, ist Uebersicht der philosophischen Litteratur, und die Arbeiten der Philosophen sind ihr Stof. Mit dem letzten Stück eines Jahrgangs, wird man im Stande seyn zu bestimmen, was ein jeder im Einzelnen, und was sie alle fürs Ganze geleistet haben.

Nächst dem gehet meine Absicht dahin, den Leser in Stand zu setzen, von den Schriften der Neueren selbst zu urtheilen, ob sie Gebrauch davon machen können, oder ob einige unter die entbehrlichen gehören. Dies werde ich durch einen gedrängten aber vollständigen Auszug bewerkstelligen, in welchen die Nerven des Systems, wenn anders welche drinnen sind, vor Augen gelegt werden sollen. Und wenn ich hierauf einige kritische Bemerkungen folgen lasse, so will ich dadurch dem Kenner in seinem Urtheile keineweges vorgreifen, sondern ich habe es mit dem Autor allein zu thun; und wenn ich dieses Urtheil mit Gründen unterstütze, so geb ich dem Leser das Recht zwischen uns beyden zu richten. Uebrigens stehet dieses Journal jedwedem offen, der mit Bescheidenheit seine Meinung vertheidigen will, und ich werde alles mit Vergnügen einrücken, wenn nur die Wahrheit dabey gewinnen kann; auch werde ich mit eben so vieler Unpartheilichkeit meine Zweifel wieder öffentlich zurücknehmen, als ich sie vorgetragen hatte, wenn sie durch hinlängliche Gegengründe gehoben werden.

Ich glaube sehr wohl, daß es ein unstatthafter Wunsch ist, in dieser Art von Schriften, es Allen recht zu machen; inzwischen werde ich zufrieden seyn, wenn meine Arbeit den Beyfall derer erhält, die mich zu dieser Fortsetzung aufgefodert haben, ohne welche Auffoderung ich mich nie wieder zu einer so undanckbaren Arbeit würde verstanden haben. Erfurt den 12ten Jänner 1784.

I.

I.

Abhandlungen über die menschlichen Pflichten in drey Büchern aus dem Lateinischen des Marcus Tullius Cicero, übersetzt von Christian Garve. 3 Alphab. 5 B. gr. 8. Breßlau bey Korn, 1783.

„Garve kann freylich nichts gemeines liefern — sein teutscher Cicero wird gewiß dem lateinischen wo nicht übertreffen, doch wenigstens gleichkommen.„ So dachte Recensent als er vor einigen Jahren die Hoffnung von dem Verfasser selbst zu einer Uebersetzung erhielt. Gegenwärtiges Werk aber hat alle seine Erwartung übertroffen. — Er laß — legte das Buch nieder — nahm es wieder zur Hand, las weiter und brütete eine Zeitlang über dem Gelesenen, und seine Phantasie stellte ihm mit einem male nachfolgende Scene vor. — Garve in dem Tempel der Philosophie — vor ihm sein Commentar über den Geist des Cicero — Cicero erscheint — ließt das Buch — bricht die Hälfte des Lorbeers ab, der sein römisches Haupt umgab — und die Minerven flochten ihn in die Haare unsres

teutschen Philosophen. — Das ist verdollmetscht: große Geister können nur von gleichgrosen Männern recht verstanden und beurtheilet werden; es will sagen, was Cicero der Philosoph seyn würde, wenn er an Garvens Stelle wäre; es will endlich sagen, daß Cicero der Philosoph in Gesellschaft mit Garve mehr werth ist, als ohne denselben.

Verzeihen Sie, meine Leser, daß hier meine Schrift in einem Tone anhebt, die nicht die kalte Sprache des Kritikers ist, daß ich mit Wärme von einem Buche rede, welches in der That ein königliches Buch darf genennet werden; nicht nur weil der gröste von Europens Königen den Verfasser dazu aufforderte, dem derselbe deswegen seine Schrift auch zueignete; sondern weil sie, wie ich dafür halte, in unsern Zeiten wirklich das ist, was Cicero's Buch zu seiner Zeit war. Unser Philosoph bedurfte keinen Panegirikus von unserer und unserer Herrn Kollegen Wenigkeit: sein Verdinst ist längst entschieden. Aber unser einem war es Bedürfnis den Empfindungen Luft zu machen, die sich bey der Lektür dieses Buchs, die für mich ein Gedankenfest war, so aufgehäuft und zusammengedrängt hatten, daß sie in einem Herzen nicht mehr Raum genug zu haben schienen. Und nun kein Wort mehr zum Lobe unsers Verfassers! (Wenn ichs halten kann.)

Die Einrichtung des Werks ist nun diese. Voran gehet die Uebersetzung der drey Bücher von den Pflichten in einem fort, ohne durch Anmerkungen unterbrochen zu werden. Dieselbe ist im Ganzen genom-

nommen schön und dem Genius der Originalsprache so viel als möglich entsprechend. Man muß aber dabey voraussetzen, daß die Absicht des Uebersetzers war, nicht den Geist des Cicero abzuschildern, sondern die Ideen desselben so vorzutragen, daß sie auf den teutschen Leser eine gleiche Wirkung thun möchten, als die Urschrift auf den Römer gethan hat. Die Gedanken nimmt er aus seinem Autor: aber die Ausdrücke wählet er nicht immer nach seinem Muster, sondern wie es die Absicht erfoderte. Diese Absicht, glaube ich, hat er auch so vollkommen erreicht, daß wenn man nicht schon wüste daß es Uebersetzung wäre, man es für ein teutsches Original halten würde. Läßt man diese Absicht gelten, (und welcher Schriftsteller sollte hierinne nicht seine Freyheit haben?) so höret auf einmal alle Wortkritik auf. Man kann durchaus nicht Rechenschaft von jedem Worte fodern, wenn der Uebersetzer ein anderes gewählt hat, welches im Teutschen diejenige Idee deutlicher und lebhafter ausdrückte, die dem Zusammenhange nach sollte dargestellet werden.

Man könnte zwar sagen: wenn diese Absicht so weit ausgedehnt wird, daß der Uebersetzer oft Gedanken des Cicero, die ihm irrig schienen, ganz unverändert und sie so verändert vorträgt wie sie seyn müssen, wenn sie Wahrheit enthalten sollen; wenn er ihnen einen ganz andern Sinn unterschiebt, um ihn nichts sagen zu lassen, als was durchaus wahr ist, so wird das Original der Wahrheit aufgeopfert. Zum Beyspiel im I. Buche Kap. IV. sagt Cicero: Eademque

natura vi rationis hominem conciliat homini et ad orationis, et ad vitae societatem: ingeneratque inprimis praecipuum quendam amorem in eos qui procreati sunt: impellitque ut hominum coetus et celebrationes esse, et a se obiri velit: *ob easque causas studeat parare ea, que suppeditent et ad cultum, et ad victum*: nec sibi soli, sed conjugi, liberis, caeterisque quos caros habeat, tuerique debeat. Cicero macht hier den Trieb nach Nahrung und Unterhalt zu einer Wirkung des gesellschaftlichen Triebes. Herr Garve folgert daraus: so nach müßte der Nahrungstrieb später seyn, als der, nach Gesellschaft. Dieses aber sey gegen alle Erfahrung und mithin irrig. (vergl. Anmerk. S. 46.) Deswegen übersetzt er diese Stelle folgendermasen: „Eine andere Eigenthümlichkeit des Menschen ist, daß eben diese Vernunft ihn vermittelst der Sprache zur Geselligkeit fähig macht, und durch die Bedürfnisse des Lebens ihn zu derselben antreibt; daß sie ihm eine noch größere und länger dauernde Neigung gegen die von ihm erzeugten Geschöpfe einflößt, als die Thiere haben; daß sie ihn geneigt macht, nicht nur das zu seyn und die Fortdauer aller gesellschaftlichen Verbindungen unter den Menschen zu wünschen, sondern auch selbst daran Theil zu nehmen; daß sie ihn deswegen antreibt, Unterhalt und Bequemlichkeiten herbeyzuschaffen, nicht blos für sich selbst, sondern zugleich für seine Gattin, seine Kinder, für alle

die

die ihm lieb und seinem Schutze anvertraut sind. Freylich verschwinden nun die zwo Schwierigkeiten, als wenn der Umgang und das Gespräch die ersten Bewegungsgründe zu Errichtung der Gesellschaft gewesen wären, und als wenn der gesellige Trieb den Nahrungstrieb erwecket hätte; aber muß hier nicht das Original der Wahrheit aufgeopfert werden? Wäre es nicht besser gewesen, wenn es dem Hrn. Uebers. gefallen hätte seinen Autor in den Anmerkungen zu berichtigen, und die Uebersetzung mit dem Texte übereinstimmend zu liefern? da ohnehin jeder die Anmerkungen lieber lesen wird als die Urschrift. Dergleichen Stellen kommen einige vor, wie man leicht vermuthen kann, in denen Hr. G. seine Ideen mit den Ideen des Autors vergleichen und das Gold von den Schlacken der stoischen Philosophie scheiden wollte. Allein da er nicht will, daß man seine Uebersetzung mit dem Originale in der Hand lesen soll, so würden dergleichen Bemerkungen hier am unrechten Orte stehen.

Ich gehe also zu den Anmerkungen und philosophischen Abhandlungen fort, die in dreyen Büchern dieser Uebersetzung angehängt sind. Es sind theils Berichtigungen und weitere Erklärungen des Cicero, theils eigne Abhandlungen die nur bey jenen Ideen veranlaßet und an sie angeknüpfet wurden. Und diese machen eigentlich die Hauptsache und den Werth des ganzen Werks aus. Alles ist hier so wahr, so schön, daß man im Lesen einmal über das andere zu sich selbst sagen muß: das ist wahr! das

ist herrlich! und man weis nicht, ob man mehr den Geist des V., seine hellen, lichtvollen Ideen, und seinen vortreflichen Ausdruck, oder die Sache selbst bewundern soll.

Nach einer kurzen Einleitung, in welcher Hr. G. dem Leser eine kurze Uebersicht des ganzen Ciceronianischen Werks zu verschaffen, und ihn zugleich auf die Theile aufmerksam zu machen sucht, welche entweder vorzüglich gründlich, oder dunkel, unbestimmt und unvollständig abgehandelt sind, folgt die erste Abhandlung über die Fragen: Ob alle Pflichten gleich sind? und ob es vollkommene Pflichten gebe?

Bey der ersten Frage kommt es darauf an, was Glückseligkeit sey, und welche Dinge dahin gerechnet werden müssen. Dies hängt aber wiederum ab von den mancherley Bestimmungen dessen was gut heißt. Die Stoiker hielten nichts vor gut, als was zu dem Menschen selbst gehört. Gleichwol erkannten Andere daß die Bestrebungen der Menschen auch auf äußere Dinge giengen. Und diese waren von gedoppelter Art. Entweder trugen sie etwas dazu bey, daß sich der Mensch in der bestmöglichsten Art seines Seyns erhalten konnte; oder sie lieferten nur einen Beytrag zum Vergnügen während ihres Gebrauchs. Jene rechnen den äußern Wohlstand zur Glückseligkeit, und nennen diese äußern Dinge prima naturae, weil sie Gegenstände des sich zuerst zeugenden thierischen Triebes nach Selbsterhaltung sind. Diese berechnen die Glückseligkeit nach dem Einflusse den die

Din-

Dinge auf ihr sinnliches Vergnügen haben. Daher die verschiedenen fines bonorum in den Lehrgebäuden der Philosophen. Nur die Stoiker und Epikuräer erklärten sich ausschließungsweise für eins von beyden. Das erste System, dem auch Cicero folgt, hat die mehreste, obgleich nicht die volle Wahrheit. Denn jedem Wesen das sich selbst fühlt muß am mehresten darauf ankommen, was es selbst sey. Alle andere Dinge sind beraubbar, wechseln ab, sie verlassen den Menschen, er verläßt sie, sich selbst trägt er überall mit sich herum. *) Darum ist es allerdings vernünftig, daß er Glückseligkeit am ersten in sich selbst suchen muß. Aber ganz wahr für den Menschen wie er hienieden auf diesem Plätzchen ist, ist es deswegen noch nicht. Da hangt er von so vielen äußern Dingen ab, die einen mächtigen Einfluß darauf haben was aus ihm wird. Also zu behaupten, wir können blos durch uns vollkommen glüklich werden, ist stolzes Vorgeben, nicht Wahrheit. Das Wahre und Practische was in dem Stoischen System liegt, ist nur folgendes: Um so glücklich zu leben als es hienieden möglich ist, kommt mehr darauf an, sich, als die Dinge zu ändern; mehr darauf, daß wir so denken, so gesinnt sind, als daß wir in solchen und solchen Umständen leben.

Nun

*) Dieses System hat unter den neuern Stoikern der Engländer Harris in seinem Buche über Kunst, Musik, Dichtkunst und Glückseligkeit am schönsten ausgeführt.

Nun können die Handlungen der Menschen aus einer gedoppelten Beziehung betrachtet werden. Einmal in Beziehung auf ihre Quelle, auf das Herz und auf den Geist des Menschen; zum andern, in Beziehung auf ihre Folgen. Die Vollkommenheit, oder das wahre Güte liegt nur in dem Menschen, in dem Innern seiner geistigen Natur. Folglich kan das gut oder böse seyn, seiner äusern Handlungen, nur auch in dieser Beziehung gedacht werden, nicht in Hinsicht der Folgen; ob es Ausbrüche der Vortrefflichkeit der Seele sind, oder das Gegentheil. Und da ferner die Tugend etwas absolutes ist, und keine Grade zuläßt, und der Mensch nur auf eine einzige Weise tugendhaft seyn kan; so ist alles das, was ein solcher Mensch thut, gut, vollkommene Pflicht, κατοϱϑωμα; und in dem Sinne sind alle Pflichten gleich, weil die Thätigkeit eines so vollkommenen Geistes immer gleich, vollkommen und nur Eine ist.

Von diesen waren unterschieden die officia media (τα καϑηκοντα) Handlungen, wodurch zwar äußerlich Gutes gestiftet, böses verhütet wird, die aber doch nicht von innrer moralischer Güte zeigen. Daher kann ein und eben dieselbe Handlung bey dem einen vollkommene Pflicht seyn, die es bey dem andern nicht ist, je nachdem die Principien verschieden sind. Der eine thut sie aus innerem Antrieb seiner bessern Natur; der andere weil er durch die Umstände dazu aufgefodert wird.

Mit Scharfsinn, der kaum seines gleichen hat, bringt Hr. G. hier in diese Materie ein, und lößt

Wahr=

Wahrheit vom Irrthum ab. Zuerst sagt er, was wahres in diesem System liegt, und hier sieht man ihn mit Entzüken das herrlichste Licht über die wichtigsten Lehren der Moral verbreiten. So dann zieht er das übertriebene und falsche davon ab. Nämlich, es ist Schulsubtilität, gar keine andere Tugend zu zu lassen, als die vom höchsten Grade; und noch dazu von einem Grade, welche nach ihrem eigenen Geständnisse nie ein Mensch erreichen kann. Es ist Schulsubtilität, zwischen diesem höchsten Grade, und jedem andern, der diesen auch noch so nahe kömt, einen unendlichen Unterschied anzunehmen. Es ist endlich der Wahrheit zuwider, alle Verbindlichkeit zu Handlungen, gleich anzunehmen; weil niemal der Zweck einer Handlung das einemal größer und wichtiger seyn kan, als das andere; und zweitens, nicht zu allen Handlungen ein gleicher Grad von moralischer Kraft und Güte erfodert wird.

Die folgende Abhandlung rechtfertiget erstlich die Uebersetzung der Stelle, die wir oben angeführt haben. Zweitens wird die Frage geprüft: ob die Menschen die Erkenntniß groser und verborgener Dinge als ein Stück ihrer Glükseligkeit ansehn? Drittens werden die Worte erklährt: **Weil jeder Mensch Wißbegierde hat, die ihn zu Untersuchung der Wahrheit antreibt, so ist das Wahre, Aufrichtige, Einfache** (verum, simplex sincerumque) **mit seiner Natur näher verwandt.** Endlich wird die Frage genauer untersucht: Ist die Abneigung sich beherrschen zu lassen, oder die Begierde selbst zu herrschen,

schen, nothwendig mit der wahren Tapferkeit verbunden, welche in der Erhebung der Seele über die Dinge und Zufälle des Lebens besteht?

III.

Von den vier Cardinal-Tugenden.

Die Alten theilten die Tugenden nach den Fähigkeiten der Seele ab. Wißbegierde, Geselligkeit, Edelmuth und Empfindung der Ordnung sind Eigenschafften des Menschen. Daraus entstunden die bekannten vier Haupt-Arten der Tugend: Klugheit, Gerechtigkeit, Tapferkeit und Mäßigung. Herr G. bemerkt einige Schwierigkeiten, die bey dieser Eintheilung entstehen können, worunter auch diese gehört, daß, wenn hierbey gewisse natürliche Anlagen zu der einen oder der andern Tugend zum Grunde liegen, welche sich mit den erworbenen Fähigkeiten dergestalt vermischen, daß es ohnmöglich ist, beyde von einander abzusondern, dieselben nicht ganz vom Willen abhangen können. Von jenen vier Tugenden, scheinen Klugheit und Geisteskräfte mehr Talente oder Naturgaben, und nur die Mäßigung und Menschenliebe moralische Tugenden zu seyn. Scheint es also nicht, als wenn die Tugend nur eine Folge der Organisation, oder ein Geschenk der Natur sey? Er gesteht, daß diese Schwierigkeit nicht könne gehoben werden, sie sey, so wie alles was den Artickel von der Freyheit berührt, unauflößlich. Nichts destoweniger bemüht er sich zu zeigen, daß diese Eintheilung wahr und für den Menschen vortheilhaft sey.

Sie

Sie ist wahr; denn alle diese Tugenden sind zu der Ausführung jeder wirklich guten That nöthig. Sie ist vortheilhaft; einmal zu Beurtheilung seiner selbst. Wenn der Mensch einsieht, daß das, was ihm andere Menschen als Verdienst anrechnen, grosen theils nur Glük, und empfangene Wohlthat ist, so erhebt er sich derselben weniger, und beurtheilet auch Andere nach diesen Grundsätzen. Zweitens zur Besserung seiner selbst; Er wird sich suchen vor allen Dingen erst selbst kennen zu lernen, und so dann seiner Natur zu Hülfe zu kommen. So ist also die Kenntniß, daß unsere moralische Tugend mit Naturgaben vermischt ist, in der Ausübung nützlich, ob sie gleich in der Theorie Schwierigkeiten hervorbringt. Diese Tugenden gehet der V. nun einzeln durch. Daher die folgende Abhandlung von der

Tugend der Klugheit.

Klugheit in der allgemeinen Bedeutung, ist so viel als Verstand und Einsicht, und der aufgeklährteste Verstand ist überhaupt der klügste. Schärfung des Verstandes und Erlangung richtiger Einsichten, ist also die Hauptpflicht der Klugheit. Aber da es mancherley Kenntnisse giebt, solche nämlich, die zum thätigen Leben gehören, und solche die damit nichts zu thun haben, so wird man nur die erstern zur Klugheit in der engern Bedeutung rechnen müssen. Ihre Grundlage ist die Beurtheilungskraft, und ihr vornehmster Stoff, Menschenkenntniß. Denn die Fähigkeit andere Menschen zu lencken, auf sie einen geheimen

heimen Einfluß zu haben, ist die vornehmste Gabe des klugen Mannes. Dazu gehört praktischer Verstand, und diesen kan sich Niemand in einem gewissen Grade geben. Da ist der Punckt, wo Natur und Verdienst in dieser Tugend zusammenstoßen. Die Fähigkeiten können zwar durch den Menschen entwikelt werden; aber es gehört Glück dazu, in solche Umstände versetzt zu werden, wo man viele Beobachtungen und Menschenkentniße sammeln kan. Bey der wirklichen Anwendung seiner Urtheilskraft kan der Mensch weit mehr thun. Die erste Pflicht des klugen Mannes ist daher, sich immer in dem Zustande der Besonnenheit zu halten; richtig zu sehen, welches die Lage der Sachen, welches die Disposition der Personen sey, welche dabey mitwirken. So dann gehört noch dazu Anstrengung, oder eine gewisse Munterkeit und Thätigkeit im Denken und Handeln. Unter diesem sind noch drei wesentliche Eigenschaften begriffen.

1) Die Sachen prompt denken zu können Eine Folge davon, ist die Geschwindigkeit der Entschließung. Diesem steht entgegen der langsame Gang einiger Menschen, die Schritt vor Schritt, Schluß vor Schluß gehn. Diese müssen bey plötzlichen Vorfällen, sich dem Zufalle überlaßen. Oder wenn sie auch Zeit haben, so sind sie zu scrupulös, daß sie desto unschlüßiger werden, je länger sie überlegen. Daher eine herrliche und ganz wahre Regel — Der zu Geschäften bestimmte und dazu fähige Mann,

muß

muß niemals zum Nachdenken, auch über kleine Angelegenheiten zu träge; aber nie in denselben ausführlich und ganz genau seyn —

2) Die Voraussicht, oder die Fähigkeit sich die Zukunft richtig vorzustellen. Wer das nicht kan, gehört unter die, welche immer sagen: Das hätte ich nicht gedacht. Dies geschieht mehr durch Bilder, durch Sinne und Empfindung, als durch Raisonnement.

3) Da die Menschen nicht auf einerley Art klug sind, und einige, weitläuftige Plane und fern in die Zukunft zu denken geschickt sind, andere aber nicht, so ist denen letztern zu rathen, einen jeden Tag für das seine sorgen zu lassen, und sich, jedesmal nur auf das eine zuschränken, was gleich ausgeführt werden kan. Trägheit und der Hang aufzuschieben, ist hier sehr schädlich.

Die zweyte Klasse der Pflichten, sind die geselligen, und begreift die Lehre

von der Gerechtigkeit und Wohlthätigkeit.

Die Gerechtigkeit fodert erstens, daß man Niemanden schade, der uns nicht beleidiget hat. Zweitens, daß man das Eigenthumsrecht respectire. Drittens, daß man sein Wort halte.

Die neuere Philosophie sondert die Pflichten der Gerechtigkeit von den Pflichten der Wohlthätigkeit ab. Jene machen das Naturrecht, diese die eigentliche Moral aus. Dieses muß geschehen, wenn man

auf die Vorfälle sieht durch welche Handlungen veranlasset werden, und auf die Umstände, von denen sie begleitet werden; da erfodert diese Wissenschaft eine ganz andere Behandlungsart. Sieht man aber auf die Sache selbst, auf den Grund welcher den Menschen wohlthätig und gerecht macht, so ist die Absonderung ohne Grund, und da hatten die Alten recht wenn sie beyde Pflichten neben einander abhandelten.

In der Lehre von der Gerechtigkeit ist die weitläuffigste die, welche das Eigenthum betrift. Warum das?

Erstlich, die ganze Beschäftigung der Menschen in Gesellschaft, ist ein Eigenthum zu erwerben, oder zu erhalten was sie erworben haben. Die nämliche Triebfeder zur Geschäftigkeit hat auch den mehresten Anlaß zu Ungerechtigkeiten gegeben.

Zweytens, die Menschen sind beständig mit der Begierde nach ihren Vortheil angefüllt. Die wenigsten beleidigen, weil sie schaden wollen; die mehresten thun es, weil sie sich selbst nutzen wollen. Und welche Beleidigung anderer kann uns nützen, als die welche ihnen in ihrem Eigenthume widerfähret? Auch dies muß in jedem Gesetzbuche den Artickel vom Eigenthume am weitläuffigsten machen.

Drittens, alle andere Verhältnisse der Menschen sind leicht zu übersehen; aber die das Eigenthum betreffen, sind sehr mannichfaltig und verwikkelt. Es giebt viel feine Kunstgriffe dem andern das Seinige zu nehmen. Alle diese Umstände müssen daher besonders betrachtet werden.

Mit der Erhaltung vom fremden Eigenthum ist die Erfüllung der Verträge von je her in den Begriffen der Menschen, als die heiligste Pflicht der Gerechtigkeit verbunden gewesen. Die Menschen, wenn sie einmal das Eigenthum kennen, gewöhnen sich auch ihre Erwartungen mit zu demselben zu rechnen. Jeder will Sicherheit von dem Thun und Lassen Anderer für die Zukunft haben. Diese kann er nicht anders als durch das Versprechen desselben erhalten. Wird dieses gegenseitig acceptirt, so ist es nun ein Vertrag und muß gehalten werden.

Cicero rechnet zu den Pflichten der Gerechtigkeit zweyerley: nicht Unrecht thun, und vor Unrecht schützen. Nach unsern Philosophen würde das lezte zu den Wohlthaten gezählet werden. Nach ihnen ist, jemanden beystehen, nur eine Gewissenspflicht. Welcher Unterschied ist also unter Zwangs- und Gewissenspflichten? Diese Dinge sind in der Theorie weit schärfer von einander abgeschnitten, als sie es in der Natur sind. Zwangspflichten entstehen aus der Grösse des Nutzens oder des Schadens, welcher aus der Beobachtung oder Verletzung gewisser Pflichten entstehet. Sie erhalten ferner ihre Verbindlichkeit durch die Umstände des Menschen welcher sie thun, und dessen, dem sie geleistet werden sollen. Die Aufrechthaltung der Gesellschaft macht sie nothwendig. Diese Nothwendigkeit hat ihre Grade. Die Zwangspflichten gehen allmählig in Gewissenspflichten über, ohne daß die Grenzlinie genau bestimmt werden kann. Dies hat das Gebieth der bürgerlichen Gesetze schwan-

kend gemacht. In dem einen Staate haben sie ihre Gerichtsbarkeit über Handlungen erstreckt, die sie in dem andern dem Gutbefinden der Bürger überlassen haben. Z. E. einem verirrten Reisenden den Weg zeigen, war in Athen bey harter Strafe geboten. Diesen Grundsätzen zu Folge ist klar, daß die Pflicht einem Unterdrückten beyzuspringen, zwar nicht so unerläßlich sey, als die, nicht selbst zu unterdrücken, aber doch von höherer Verbindlichkeit, als die Pflicht, Wohlthaten zu erweisen. Sie steht gleichsam in der Mitte zwischen vollkommenen und unvollkommenen Pflichten, und kann also zu dem Artickel der Gerechtigkeit gezogen werden.

Die Reize zu Ungerechtigkeiten sind Furcht, Habsucht und Ehrgeiz.

Daß die meisten Menschen ungerecht handeln, weil sie nicht vermögend sind, sich in andern ihre Stelle zu setzen, ist eine richtige Bemerkung. Ob aber die Unschlüssigkeit ein Beweis sey, daß die Handlung die man vor hat, unrecht sey, ist nicht so ganz ausgemacht. Dieses hangt mit einer andern Frage zusammen, welche diese ist: wie weit dürfen wir unserm dunkeln Gefühle trauen? Wenn dasselbe unserm Eigennutz widerspricht, so sagt es gemeiniglich die Wahrheit, wenn nämlich zwischen Thun und Lassen gewählt wird; sonst kann der Zweifel wirklich aus einem gewissem Gleichgewichte der Gründe entstehen, und durch vernünftige Ueberlegung gehoben werden. Sodann muß zweytens der besondere Charakter, das Temperament des Menschen dabey mit in Betrach-

tung

tung kommen. Es giebt furchtsame Menschen, die sich auch da, wo es nicht auf Moralität ankommt, sondern auf Vortheil, durch dunkle Besorgnisse in derjenigen Wahl wankend machen lassen, welche ihr Vaterland deutlich als die beste eingesehen hat. Nun ist aber das moralische Gefühl aus zwey Stücken zusammengesetzt: einmal aus solchen dunkeln Empfindungen die unmittelbar aus der Natur des Menschen entspringen: zweytens aus dunkel gewordnen Eindrücken, die von Erziehung, Beyspiel, Religion u. s. w. übrig geblieben sind, und welche sich in einzelnen Fällen schwerlich von einander absondern lassen. Folglich dürfen wir unserm moralischen Gefühl nur so weit trauen, als es das Werk unsrer Natur ist: nur in den Fällen ist es Gesetz, wo es möglich ist, die ursprünglichen Empfindungen, von der uns beygebrachten, und die Vollkommenheit der Natur von ihren Einschränkungen zu unterscheiden.

Auch der besondere Charakter des Menschen hat einen Einfluß auf seine moralischen Empfindungen. Dieser bestimmt öfters den Gesichtspunkt aus welchem er Handlungen beurtheilet. Hier muß also die Vernunft dem moralischen Gefühle zu Hülfe kommen.

Jedoch sind in besondern Fällen die moralischen Empfindungen oft unentbehrliche Hülfsmittel zur Entscheidung.

Erstlich, überall wo die Vernunft nicht ganz durchdringen kann zu entdecken was wahr und was gut ist. Zweytens da, wo schnelle Entschlüsse zu fassen sind. Drittens, wenn sich bey unsern Ent-

würfen Gedanken von Unrecht eindrängen, die wir gar nicht beygerufen haben. Endlich alle kleinen unbeträchtlichen Handlungen des Lebens müssen der Empfindung überlassen werden.

Zusammen, unsere Empfindungen müssen wir durch die Vernunft zu berichtigen suchen, aber wir dürfen sie nicht bey einzelnen Handlungen durch unsre Grübeleyen stöhren. Ihnen zu gehorchen ist die Pflicht des gegenwärtigen Augenblicks; sie zu berichtigen, ist die Pflicht des ganzen Lebens.

Die folgende Anmerkung betrift eine Stelle des Cicero, die dem V. unrichtig scheint: daß Cicero die völlige Ausrottung solcher Völker die ihre Kriege nicht menschlich genug geführt haben, zu rechtfertigen scheint. Er bemerket hier einige unbegreifliche Widersprüche in dem Kriegsrechte der Römer. Auf der einen Seite zeigte es einen grossen Grad der Verfeinerung der öffentlichen Sitten an, daß kein Krieg geführet werden durfte, der nicht öffentlich angekündigt worden war: auf der andern waren es Grundsätze der Barbaren, daß die Eroberung ein völliges Recht über Leben, Eigenthum aller Einwohner gebe.

Bey der Pflicht der Wohlthätigkeit wird bemerket, daß es in der Verfassung der damaligen Freystaaten gelegen hat, daß es eine Freygebigkeit gab, die mit anderer Schaden verknüpft war, so wie eine andere, wodurch man sein Vermögen verschwendete, an andere austheilete, um sich Anhänger zu machen; welche beyde Arten der Freygebigkeit Cicero von der Wohlthätigkeit ausschließet. Mit der veränderten

Regierungsform haben sich beyde Arten fast gänzlich verlohren. Jedoch kann Gutherzigkeit mit Schwäche verbunden jene Fehler noch bisweilen hervorbringen.

Was die Wahl der Gegenstände bey der Wohlthätigkeit betrifft, so hatte Cicero behauptet, daß der tugendhafte Mann vorgezogen werden müsse, und unter den Tugenden habe man mehr auf Gerechtigkeit und Sittlichkeit, als auf Klugheit und Muth zu sehen. Der V. rechtfertiget diese Gedanken und giebt folgende Gründe davon an. Einmal weil die natürliche Empfindung damit übereinstimme. Zweytens, weil man jene ersten Tugenden mehr vor Naturgaben hält, und dem Menschen weniger anrechnet. Drittens, weil man dadurch andern nicht so geneigt wird, indem man weniger Nutzen davon erwartet. Endlich muß sich die Gutthätigkeit nach den Graden und Arten der Verbindung richten, in welchen der Mensch steht. Gründe warum dies nicht immer geschiehet, sind einmal der Stolz, weil der Mensch lieber glänzende als gute Thaten verrichten will, der beständige Verkehr, aus welchen oft Gleichgültigkeit und Haß entspringt.

Von der Tugend der Tapferkeit.

Die Tugend der Großmuth hat es zu thun mit dem Schweren und Gefährlichen im menschlichen Leben. Jenes ist dem Drucke, dieses dem Stoße ähnlich. Um jenes auszuhalten ist ein gelassener aber fortwährender Widerstand nöthig. Um diesen zurück-

zutreiben ist eine heftige, obgleich öfters vorübergehende, Schnellkraft nöthig. Wessen Seele zu jenem Widerstande fähig ist, wird ein geduldiger Kranker, ein unermüdeter Arbeiter, ein unbestechbarer Richter seyn. Wer diese Schnellkraft besitzt, wird seinen Posten in einer Schlacht herzhaft vertheidigen. Wer beydes in sich vereiniget, der ist der wahrhaftig tapfere Mann. Die Ursachen liegen theils in der Seele, theils im Cörper. Zu jenen gehören zwey Ideen: einmal, der Gedanke, daß die Schwierigkeit nicht so groß sey: zweytens, daß es gut sey sie zu ertragen. Aus ähnlichen Principien entsteht auch der Muth in Gefahren. Daher suchten die Stoiker durch diesen Grundsatz, daß in der Vollkommenheit des Geistes alles liege, sich weit über die andern zu erheben. Dieser Grundsatz konnte zwar die gegenwärtigen Empfindungen nicht vernichten, aber doch die fürchterlichen Begriffe von den Folgen aufheben, die die Menschen gar zu gern zu vergrößern pflegen. Und wenn noch der Gedanke hinzukam, daß es gut sey Gefahren zu erdulden, so war dies das größte Stärkungsmittel der Tugend. Zusammengenommen sind die Principia der Tapferkeit, welche in der Seele liegen, folgende: Gefühl von der Würde der Menschheit; Gefühl von unserm eigenen Werthe; richtige Schätzung der Güter welche wir aufopfern, der Unglücksfälle, denen wir uns aussetzen müssen; Ueberzeugung daß standhaft und beherzt seyn, eine Tugend, und Tugend Glückseligkeit ist; dann Eifer für das gemeine Beste und für das Geschäfte welches man treibt; Liebe des

Vater-

Vaterlandes und des Fürsten; endlich Hofnung auf Gott.

Zur Bildung eines großen Mannes von diesen Eigenschaften, muß sich Natur und Glück mit Verdienst vereinigen. Die Natur muß starke Kräfte der Seele und des Körpers in ihn gelegt haben; und das Glück muß ihn in Umstände gesetzt haben, wo er an großen Geschäften Theil nehmen kann.

Von der Tugend der Mäßigung.

Unter σωφροσυνη, (temperantia, Mäßigung) verstehen die Griechen die Beherrschung dererjenigen Leidenschaften, welche aus dem Reitze des Vergnügens entstehen. Der Schmerz oder die Furcht für Schmerz hält unsre Kraft zurück, hemmet unsere Thätigkeit. Die Lust treibt dieselben vorwärts, bringt unsere Begierden zu sehr auf, setzt unsere Kraft in zu gewaltsame Bewegung. Die Tugend, welche unter Anführung des Verstandes ununterbrochen auf ihr großes Ziel, die Vollkommenheit, losgehen soll, muß in dem einen Falle die krampfhaft zusammengezogenen oder erschlafften Fibern spannen, und in dem andern, die überspannten nachlassen. Der Muth treibt die Kraft der Seele hervor. Die Mäßigung hält ihre Triebe zurück oder besänftiget sie. Sie bringt erstens die durch den wirklichen Genuß des Vergnügens aufgebrachten Sinne in Ruhe: damit der Körper weder durch die zu große Irritation der Nerven leide, noch der Verstand durch die ihm aufgedrungenen zu lebhaften Vorstellungen seiner selbst unmächtig werde.

Sie bringt zweytens die Begierden in Ruhe, welche nach Vergnügen streben. z. B. nach Vermögen und Ehre. Endlich besänftiget sie solche Bewegungen, welche ohne äußern Antrieb, blos durch ihren eigenen Lauf zu heftig werden. Dies zusammen nennet Cicero die Erhaltung des natürlichen Zustandes. So wie dieser bey dem Körper darinne bestehet, daß man keinen Theil desselben insbesondere fühlt, und alle auf gleiche Weise brauchen kann, so ist es bey der Seele derjenige, wo sie alle ihre Kräfte mit gleicher Leichtigkeit äußern kann, und durch kein unwiderstehlich Gefühl zu irgend einem besondern Gebrauche derselben determinirt wird. Diese Verminderung dessen was zu viel, und diese Schwächung dessen was zu heftig ist, heißt Temperantia. Sie ist die Grundlage der Moderatio, der Regierung seiner selbst.

Daraus läßt sich begreifen, wie auf diese Tugend der Mäßigung und Selbstregierung der äußere Anstand mehr als auf jede andere Beziehung habe. Weil nämlich das Natürliche das Wesen des Anstandes ausmacht. Der gute Anstand ist der, durch welchen wir nur nicht misfallen, und hat seinen Grund ganz in der Tugend der Mäßigung. Da thut die Ruhe und Gelassenheit der Seele nichts anders, als daß sie den Körper nicht zwingt, nicht verzerrt, nicht verunstaltet. Sie verschönert ihn nicht, sie läßt ihn nur, wie er ist. Etwas anders ist die Artigkeit, durch welche wir gefallen. Hier müssen noch Eigenschaften hinzukommen die thätiger sind, welche sich mehr hervorthun, mehr unsere Neigung an sich ziehn. Das

ist

ist die Zuneigung des andern zu uns, die unser Herz gegen ihn öffnen, und der Verstand desselben welcher den unsrigen unterhält. Dahin gehört noch das Talent, seinen Körper, besonders sein Gesicht, seine Stimme, seine Action in seiner Gewalt zu haben. Wem dieses versagt ist, der wird oft mürrisch scheinen, wenn er innerlich voll Freundschaft und Liebe, oder verlegen und einfältig, wenn er voller Muth und Entschlossenheit ist. Diesen stehet Grobheit und Affectation entgegen. Jene ist eine völlige Regellosigkeit im äußern Betragen: dieses ist eine zu bestimmte Regelmäßigkeit. Die Mäßigung verhindert beydes.

Zu dieser Tugend gehört aber auch nach dem Cicero, jedes Ding zu seiner Zeit zu thun. Nun aber scheint die Auswahl der schiklichsten Zeit und der bequemsten Gelegenheit die Sache des Verstandes und der Beurtheilungskraft, und nicht der Mäßigung zu seyn. Und doch ist die Mäßigung die Tugend von welcher hier geredet wird. Diese Schwierigkeit wird folgendermasen gehoben. Die Geschiklichkeit jede Sache zu rechter Zeit und am rechten Orte zu thun, ist ohne Zweifel ein Probestück der Klugheit, erfodert nicht so wohl Scharfsinn als Aufmerksamkeit, Beobachtungsgeist und Gegenwart des Geistes. Diese aber findet nur statt bey einem durch Leidenschaft nicht ganz zerstreuten Gemüthe. Ferner sie verleitet uns am häuffigsten zu sagen und zu thun, was nicht am rechten Orte war, die Ungeduld der Begierden, die zu große Lebhaftigkeit gewisser Vorstellungen, wovon die Ursach ist, weil wir nicht völlig über uns Herr waren.

Von der Nachahmung.

Eine kurze Betrachtung, welche durch den Satz des Cicero veranlasset wurde: daß man auch das Vortrefliche nicht nachahmen dürfe, wenn es uns nicht natürlich ist.

In wie weit kann die Verschiedenheit der Naturelle die moralischen Regeln abändern?

Cicero wollte den Selbstmord des Cato aus seinem besondern Charakter rechtfertigen. Dies gab dem V. Gelegenheit folgende Frage zu untersuchen: Kann die Verschiedenheit der Naturen so weit gehen, daß eine Handlung die bey allen andern ein Verbrechen wäre, bey einem einzigen eine heroische That wird? Hierbey mußten drey Puncte bestimmt werden.

1) Wie weit kann die Verschiedenheit der Naturen reichen? Bis auf welchen Grad kann sie die moralischen Regeln abändern?

2) Gehört der Selbstmord unter die Handlungen, welche der menschlichen Natur unter allen Umständen, bey allen Verschiedenheiten widersprechen: oder gehört er unter diejenigen, die in gewissen, wenn auch höchst seltenen Fällen, und bey einem ausserordentlichen Charakter erlaubt, vielleicht löblich seyn können?

3) War Cato von diesem ausserordentlichen Charakter, in diesem so seltenem Falle, der den Selbstmord rechtfertigt?

Die Beantwortung der ersten Frage beruhet auf dem Grundsatze: diejenigen Pflichten sind allgemein ver-

verbindlich, zu denen nur solche Fähigkeiten und Charakterzüge gehören, die allen Menschen gemein sind; diejenigen wozu eine besondere Gabe des Verstandes, eine gewisse Stärke oder Geschicklichkeit der Seele, kurz ein bestimmtes Maas und Proportion der Tugenden erfodert wird, sind nur für diejenigen verbindlich die dieses Maas haben, oder es durch Arbeit an sich selbst erhalten können. Folglich, die Pflichten des Anstandes richten sich mehr nach den Eigenthümlichkeiten des Menschen, als die Pflichten der Geselligkeit; die Pflichten der Klugheit und des Muths, mehr als die, der Gerechtigkeit u. s. w. Einige Menschen sind von Natur weichherzig, diese sind mehr verbunden einzelnen Personen beyzuspringen. Andere sind härter, obgleich redlich gesinnt: diese sind mehr verbunden fürs allgemeine Beste zu sorgen. So war Cato. Endlich giebt es noch in der Art dieselbe Sache zu thun, Unterschiede, welche von dem Charakter und der innern Einrichtung des Menschen abhängen. Langsamkeit und Heftigkeit, beydes Excesse, aber unveränderliche Excesse im erwachsenen Menschen.

Wie weit läßt sich nun eine Handlung dadurch rechtfertigen, daß sie dem besondern Charakter dieses Menschen gemäß gewesen? Dies war der zweyte Punct. Cato war das höchste Muster eines überlegten, kaltblütigen Selbstmordes. War der Charakter desselben gut, untadelhaft, vollkommen? Ist er, wenn er seine fehlerhaften Seiten hat, unverbesserlich? Ist diese Handlung bey einem solchen Charakter nothwendig? Der eigene Charakter macht ent-

weder

weder daß diese Handlung mit mehr Ueberlegung und Kaltblütigkeit geschehen kann; oder er macht daß die Umstände einem Menschen unerträglich scheinen. Beydes vereinigte sich beym Cato. Eine Tugend war in seinem Charakter in einem hohen Grade ausgebildet, nämlich Standhaftigkeit, Muth, reiner Verstand und Gerechtigkeitsliebe: aber Empfindlichkeit des Herzens; die Geschmeidigkeit des Verstandes, welche ein Theil der Klugheit, die Bescheidenheit der Hofnungen und Ansprüche, welche ein Theil der Mäßigung ist, waren merklich zurückgeblieben. Es stimmte also zwar mit seinem Charakter die Handlung des Selbstmordes überein; aber die Ursache lag nicht in der Vollkommenheit seines Charakters, sondern in seinen Fehlern. Es war nicht seine Stärke und sein Muth, sondern seine Schwäche und sein Unvermögen sich in einer ungewohnten Lebensart schicklich zu betragen, welche ihm das Schwerd in die Hand gab. Es kommt also nur noch darauf an, ob ein solcher durch Erziehung, Umstände und Uebung ausgebildeter Charakter sich abändern läßt, und wie nothwendig die Handlung mit demselben zusammenhieng. Das erste gieng beym Cato schwerlich an. Das andere läßt sich schwer bestimmen. Der Schluß von allen ist, daß der Selbstmord unter diejenigen Handlungen gehöre, welche in einzelnen Fällen, wenn sie geschehen sind, oft Nachsicht und Entschuldigung verdienen; zuweilen auch selbst Hochachtung gegen den Thäter abnöthigen; die aber im Allgemeinen, und ehe sie geschahe, vom Moralisten, wie vom Gesetzgeber, streng verboten

boten werden müssen. Die Folgen derselben liegen immer in Mängeln eines guten Charakters.

Von der Wahl der Lebensart.

Es scheint, daß Cicero Kap. 32. unter vitae genus, nicht so wohl einen gewissen Stand oder Beruf, sondern vielmehr ein gewisses System zu denken und zu handeln, Sitten oder Gewohnheiten verstehe, unter welchen eine Wahl müsse getroffen werden. Ist aber dies, so fragt sich, wie kann unter politischen und moralischen Grundsätzen gewählt werden? Dies wird in diesem kurzen Aufsatze beantwortet.

Von dem Gesprächston, oder dem Tone der guten Gesellschaft.

Unterschied des Schultons vom Gesprächston. Dieser letztere ist die Mischung von gründlichen Gedanken mit anmuthigen aber nicht weit hergesuchten Bildern und einem ganz verständlichen populären Ausdrucke. Er vermeidet alle Pedanterey; muß mit Leichtigkeit und Fluß der Rede verbunden seyn. Bloses Raisonnement, ohne Beyspiel, hat immer ein schulgerechtes Ansehen. Das Besondere und Individuelle macht den Gegenstand des Gesprächs aus, nicht das allgemeine. Fröhligkeit und gute Laune gehöret mit zu dem angenehmen Gesprächstone: aber eine heitere, sanfte und nicht lärmende Fröhligkeit. Alles was schon rauschend ist, wird niedrig und gemein.

Von der Liebe der Feinde.

Der V. bestimmt was ein Feind sey, und sodann von welchem Grade von Liebe wir gegen denselben verbunden werden können.

Alle Abneigung der Menschen entsteht entweder aus einem persönlichen Misfallen, oder aus einem Streite ihrer Vortheile und Bestrebungen. Angriff und Vertheidigung, Beleidigung und Rache: das ist es eigentlich was Feindschaft stiftet, und was das Wesen derselben ausmacht. In einem Zustande, wo die Menschen unter keinem andern Schutze als unter ihrem eigenen stehen, da sind Feindschaften unvermeidlich. Dies war der Fall, vor Einrichtung der bürgerlichen Verfassungen. Die unaufhörlichen Streitigkeiten die hier immer zu eintreten mußten, veranlaßten eben die Menschen, sich des Rechts der Selbstvertheidigung zu begeben. Die Einrichtung der Staaten hob zuerst den Krieg unter Privatleuten auf. Das Recht der Widervergeltung im Naturstande, verewigt die Streitigkeiten. Diese sind im bürgerlichen Zustande so weit verringert worden, als die Sache in die Hände unpartheyischer Richter hat übertragen werden können. Wo aber das nicht geschehen konnte, da haben die Streitigkeiten fortgedauert. Solche Fälle giebt es dreyerley: entweder wenn der Staat wegen Unvollkommenheit der Gesetze für die Sicherheit der Bürger nicht hinlänglich sorgen konnte. Z. E. die Blutrache der Scandinavier, das Faustrecht der mittlern Zeiten. Oder wenn die Zeitumstände Partheyen unvermeidlich machten; wie z. B. bey den Römern. Hier ist kein Richter der über das politische Verfahren derer Partheyen urtheilen, und den einen Theil zum Nachgeben nöthigen kann. Die Moralisten solcher Zeiten werden zwar Liebe im allgemeinen gebieten, aber doch

solche

solche Feindschaften erlauben, weil sie sehen daß ohne solche Streitigkeiten kein gemeinnütziges Projekt ausgeführt werden kan. Solche Streitigkeiten waren in England in den Kriegen der weisen und rothen Rose; in Frankreich zu den Zeiten der Ligue. Oder es sind endlich gewiße Rechte der Menschen ihrer Natur nach ausserhalb der Gerichtsbarkeit der Geseze. Dahin gehört einmal der Ehrpunkt. Zweitens die Gunst des Fürsten, und endlich in Privatständen jedes Ziel nach Glük und Ehre darnach viele laufen und das nur Einer erhalten kan. Aus dem ersten sind jene blutigen Fehden entstanden, durch welche ehedem in Ehrensachen alle Arten von Streitigkeiten ausgefochten wurden. Weil für die geraubte Ehre keine Schadloshaltung zu finden ist, die genugthuhend wäre. Es ist gar etwas beschimpfendes in allem was die Obrigkeit thuhen will, um jemandes Ehre zu retten. Hierzu kommen noch viele Vorurtheile des Stolzes, und die nicht leicht auszurottenden Begriffe von falscher Ehre, die lediglich die öffentliche Meinung zum Grunde hat. Aus dem andern entsteht Eifersucht und Rivalität. Das Bestreben noch Vorzug, scheint der stärkste Grund von Feindschaften zu seyn, besonders unter Nationen und Personen, die sich mit einander messen. Daher ist die politische und gelehrte Welt immer der Schauplaz der grösten Kriege gewesen. Auch im Privatleben sind nur Leute von gleicher Lebensart und gleichem Range aufgelegt einander sehr zu hassen.

Außer dem verdient noch angemerkt zu werden.

1) Daß der Stand der ungebundnen Freyheit, und der Stand der Sclaverey, die beiden Lagen im menschlichen Leben sind, wo die bittersten Feindschaften vorkommen. In jener wird der Haß durch die Selbstrache genährt, in dieser durch das Unvermögen sich Recht zu schaffen.

2) Feindschaften im eigentlichen Verstande, können niemals entstehen, als wo sich die Ursachen des Hasses verewigen. Daher mehr bey moralischen Körpern, deren Existenz durch mehrere Menschenalter fortdauert, als bey einzelnen Personen.

3) Wo das Intresse zu gros wird, wie bey Beherrschern ganzer Reiche, da sind Feindschaften aus Angelegenheiten des Eigennutzes, der Politik, der Berechnung, nicht der Leidenschaft und des Hasses.

Dies ist die Darstellung des Menschen, wie er gewöhnlich ist. Es fragt sich aber auch, wie er seyn soll? Dies führt denn V. auf die Betrachtung von der Liebe der Feinde. Diese fordert, Erstens, nicht den gantzen Menschen nach seinen Betragen gegen uns zu beurtheilen. Zweitens, unsern Unwillen nicht in Rache und gegenseitige Beleidigung ausarten zu lassen, und endlich denselben Menschen wenn er in Unglük unser Mitleid verdient, beyzuspringen. Die Feindesliebe erfodert nicht allein ein billiges Betragen; sondern auch ein liebreiches Herz, sie ist Widerstand ohne Haß. Bey dieser Gelegenheit wer-

werden folgende Sätze, die oft zu Entschuldigung der Feindschaften dienen müssen, geprüft: „Ob das eigene eines grosen Geistes sey, heftig zu hassen, und, ob Niemand könne recht lieben, der nicht auch heftig hasse.“

Würdigung der verschiedenen Stände, und Arten des Erwerbes. Geschäfte, wozu vorzüglicher Verstand, Kentniße und Geschiklichkeiten erfodert werden, bey welchen vorzügliche Tugenden ausgeübt werden, werden ihrer Natur nach mehr geschätzt als andere. Dies steigt und fällt, so wie zu einer Zeit mehr, oder weniger solcher Talente dazu erforderlich sind, oder je nach dem gewisse Geschäfte dem Staate mehr oder weniger nützlich sind. Daher wird bald der Gelehrte, bald der Soldat, bald der Kaufmann mehr geschätzt. Jeder aber ist um so mehr geschätzt, je unabhängiger er ist, und jemehr die mit einem gewissen Stande verknüpfte Erziehung die gewöhnliche Politur des Zeitalters giebt. Da es in allen Jahrhunderten, einen gewissen Grad der Cultur giebt, welcher der Maasstab ist wornach man im Umgange dem Menschen einen gewißen Rang anweist; so wird der, der diesem Grade am nächsten kömt, der Mann von guter Gesellschaft genannt.

Uber den Rang der Tugenden in den menschlichen Urtheilen. S. 293.

Nach dem der V. in dem Vorhergehenden die Beweise für den Satz aus dem Cicero angeführt hatte: daß die Pflichten des Gesellschaftlichen Le-

 bens

bens für allen andern den Rang haben; so theilt er uns nun seine Gedanken über diesen Gegenstand selbst mit.

Jede Tugend kan nach einem doppelten Maasstabe geschäzt werden; Entweder nach dem Nutzen den sie der Gesellschaft, und nach dem Vergnügen das sie einzelnen Menschen bringt; oder nach dem sie gute Eigenschaften in den Menschen voraussetzt, in sich schließt oder nach sich ziehet. Das erste ist relativ und richtet sich nach der Verschiedenheit der Menschen, Orte und Zeiten. So lobt ein Mensch vom geringen Stande an einem Großen, daß er nicht stolz sey; indessen andere vom gleichen Range ihm kein Verdienst daraus machen, wo nicht gar zum Fehler anrechnen. So wird bald Muth und Tapferkeit, bald Redlichkeit und Treue, bald Klugheit mehr geschätzt. Anders wird der nehmliche Mensch vom Publikum, anders von Privatpersonen, anders von seinen Freunden u. s. w. beurtheilet. Unter allen ist das Urtheil von seines Gleichen das richtigste.

Der zweite Maasstab, kan entweder auf tugendhafte Eigenschaften, oder auf einzelne Handlungen gehen. Einige lasterhafte Neigungen können, die ganze Seele vergiften, so wie einige Tugenden gleichsam im Centro liegen, und ihre Wirksamkeit über die ganze Seele verbreiten. Von der ersten Art sind alle die Handlungen, welche dem Menschen die Schaam oder die Achtung für sich selbst nehmen, und einem heftigen Reitz zurüke lassen die Handlung wieder zu thun. Von der andern Art, sind alle die Tugenden

die

die den Menschen einmal gethan, gleichsam ganz umkehren. z. E. Eine große Aufopferung, ist oft der Zeitpunkt gewesen, der aus einem Eigennützigen, einen großmüthigen Menschen gemacht hat. Daher entsteht die Verschiedenheit der Moral, für verschiedene Geschlechter, Alter und Stände. In allen Ständen aber hat die Gerechtigkeitsliebe einen hohen Rang, weil sie fast mit jeder Tugend verbunden ist.

Uber das Angebohrne und Freywillige in den menschlichen Tugenden.

Es ist ausgemacht daß im Charakter angebohrne Anlagen sind, wie in den Fähigkeiten. Wie sind aber diese Anlagen von dem was bey der Tugend Freywilliges ist zu unterscheiden?

1) Alles was der Mensch bey sich ausrichten kan geschiehet entweder durch Principia, oder durch Uebung, und diese entsteht wieder, entweder aus Principien, oder durch Beyspiel. Im letzten Fall steht dieses Mittel unter der Gewalt des Zufals, oder anderer Menschen. Deswegen werden Handlungen, welche aus Principiis unmittelbar herkommen dem Menschen eigener, freywilliger angerechnet, als die durch Ausübung entstanden sind.

2) Die Eigenschaften des Verstandes scheinen mehr unveränderlicher, mehr in der Organisation gegründet, und deswegen einer freywilligen Ausbesserung weniger fähig, und aller Fleiß, den man anwendet, seinen Verstand auszubes-

sern, entsteht erst aus Neigung des Willens. Daher wird das Tugendhafte in erhöheten Geistesfähigkeiten, den Neigungen zu geschrieben die es veranlaßet haben.

3) Die Klugheit besteht aus zwey Stücken: aus der natürlichen, mindern oder größern Kraft Begriffe zu fassen und zusammmen zusetzen; und denn aus dem Ueberlegt seyn, der Aufmerksamkeit und dem Hange nachzudenken. Das letztere macht das Moralische in der Klugheit aus. Doch untersucht man im einzelnen Fällen den Antheil nicht so genau, welchen das eine oder das andere hat.

4) Die Empfindungsfähigkeit hängt nicht von des Menschen Fleiß ab. Aber man tadelt es an einem Menschen, wenn er Handlungen unternimt, wozu ihm die Natur die Empfindungsfähigkeit versagt hat. Das Gedächtniß ist schon mehr der Schärfung oder der Vernachläßigung fähig. Daher werden Vergessenheits-Fehler bestraft. Nachdenken und Ueberlegung sind am meisten in unserer Gewalt. Wer seine Fähigkeit nach Maasgabe der Wichtigkeit des Gegenstandes im Ueberlegen zweckmäsig und so viel er kann, ununterbrochen gebraucht, der handelt so klug, als es der Himmel von ihm fordern kann, wenn er das thut, was ihm nach solcher Ueberlegung der natürliche Verstand eingiebt. Kann aber deswegen noch immer, bey genauen Beobachtern der menschlichen Natur Mitleiden verdienen.

5)

5) Jede merkliche Verbesserung unserer selbst kömt immer von äußern Anlässen. Hat aber der Mensch neue Richtungen von außen her bekommen, dann muß er vergleichen und wählen, und zu finden suchen, welches das bessere Verhalten sey. Dies ist sein Werk.

6) Handlungen der Menschen-Liebe werden als Pflicht gefordert, weil man voraus setzet, daß man den Grad der Zuneigung bey sich erweken könne, welcher ihr Principium ausmacht. Den Stolz, der mit Verachtung der Rechte der Menschheit verknüpft ist, kann der Mensch durch Nachdenken am leichtesten unterdrücken.

7) Grundsätze haben zwar auf die Neigungen einen Einfluß, aber nicht auf Leidenschaften, denen muß man Uebungen entgegen setzen.

8) Alle Uebung der Seele in Sachen der moralischen Tugend, ist immer mit Uebung des Körpers verbunden. Tapferkeit verlangt die Uebung der Seele und des Körpers.

9) Alle Unterlassung kann eher eine Folge unserer Grundsätze seyn, als das Thun. Dies erfodert Kraft, welche man sich nicht geben kann, jene erfordert nur Zurükhalten der Kraft wozu man nur den Willen nöthig hat, und also Grundsätze die den Willen bestimmen. Daher die Gerechtigkeit die unerläßlichste Tugend ist.

10) Der Zustand der Gleichmüthigkeit, das Gleichgewicht der Leidenschaften hängt am mei-

sten vom Menschen ab. Auf die Natur der Gegenstände kömmt es an, auf welche Seite sie den Menschen lenken. Diese Reizungen sind alsdann gerecht, wenn sie blos von der Beschaffenheit der Sachen herrühren, und nicht schon von vorgefaßten Meinungen.

11) Bey den wirklichen Handlungen der Menschen ist es ohnmöglich ihren ganzen Werth in die beiden Elemente von Natur und Fleiß aufzulösen, und das was Achtung und Lob verdient, von einander zu trennen. Die Alten haben daher mit Recht, beydes in ihrer Moral vereiniget, und eben das was löblich ist, was die Natur des Menschen veredelt und ziert, mit demselben Wort, Tugend, belegt. Immer mit der Einschränkung, daß ein Theil derselben ein Geschenk des Himmels, ein anderer, Frucht eigenes Bestrebens sey.

Hiermit hängen noch zwey Materien zusammen.

I.

Von der moralischen Kraftlosigkeit.

Es giebt zweyerley moralische Hauptfehler. Der eine ist, wenn man das Gute nicht will; der andere: wenn man das Gute zwar thun will, aber nicht thun kann. Das erste ist entweder Folge des Irrthums — man kennt das Gute nicht —; oder es ist der äuserste Grad von Sclaverey unter der Sinnlichkeit und ihren Begierden. Das andere entsteht, wenn zwar beide Grundkräfte im Menschen wirksam sind, aber

das Sinnliche, das Materielle die Oberhand hat. Und gerade, für diese Schwäche sind die wenigsten Hülfsmittel. Deren sind nur zwey. Die Krafft muß gestärket, die Last muß gemindert werden. 1) Die tugendhaften Grundsätze müssen mehr durchdacht werden, um Kraft für das Herz zu bekommen. 2) Was die Hindernisse betrifft, die den moralischen Triebfedern entgegen würken, so müssen die Übermächtigen, die schwer zu überwinden sind, so viel als möglich geflohen und vermieden werden. Andere können durch anhaltendes Entgegenstreben, auch immerwährendes Vesthalten der Grundsätze, durch wiederhohlte Versuche, endlich auf die Seite geschafft werden. Man muß so zu sagen, das eine Auge auf sein Inneres richten, um zu empfinden, wie man handeln soll, und das andere auf sein Betragen selbst, um zu bemerken, ob man so handelt.

II.

Der zweyte Fehler findet sich bey Menschen, deren Wille und Verstand, deren Begriffe und Sitten in gar keinem Zusammenhange mit einander zu stehen scheinen. Sie sind ganz andere Menschen, wenn sie untersuchen und andere, wenn sie handeln. Die Ursache liegt in der Veränderung des Zustandes. Im ersten ruhen die Leidenschaften, welche rege sind, so bald wir unter andern auftreten. Der Abstand zwischen diesen beyden Zuständen wird um so viel grösser, je abstracter, je erhabner das Denken in dem einem Falle war; und je verwikelter das Geschäfte, oder

je ausgelassener die Gesellschaft in dem andern ist. Daher die Weisheit die wir in der Studierstube gesammelt haben, oft zu hoch ist, als daß sie uns auf dem Markt, in das Gesellschaftszimmer, unter den großen Haufen begleiten und auch dort uns anführen könne.

Nur diejenigen Menschen sind wahrhaftig weise und glüklich, bey welchen, zwischen den beiden Zuständen, des Nachdenkens und der Action, wo nicht völlige Harmonie, doch ein Zusammenhang vorhanden ist. Und den könte man den vollkommenen Mann nennen, der keine seiner Handlungen, welche er in dem Drang der Geschäfte, oder dem Rausche gesellschaftlicher Fröhlichkeit gethan hat, in den Stunden der Muße und das Nachdenken mißbilligen darf; und der hingegen alle seine Ideen in den Zeiten der Geschäftigkeit anwendbar findet: der so denkt daß er darnach handeln kan, und wirklich so handelt wir er denkt.

Noch eine kurze Betrachtung über den Zusammenhang der Bemühungen nach unsern eigenem Wohl, mit dem Eifer für Anderer Bestes, beschließt das erste Buch.

Bemerkungen.

Ein so herrliches Buch aus der Hand zu legen, ehe man ganz damit zu Ende ist, ist in der That unangenehm: allein die Gräntzen und der Zwek gegenwärtiger Schrift, verstatteten nicht, ein ganzes Stück mit

mit dem Inhalte eines einzigen Werks anzufüllen. Ueber dies kan eine solche litterarische Oekonomie mit den besten Geistes Produkten zu treiben, um so weniger dem Tadel ausgesetzt seyn, je gröser die Verschiedenheit der Leser ist, und jemehr man darauf zu sehen hat, den einen Theil nicht zu überladen in dem man den andern ganz zu sättigen gedenket. Immerhin mag also der noch übrige Theil zur Zierde dem nächsten Stüke dienen. Vorjezo nur noch einige Bemerkung die uns bey dieser Lektür aufgestosen sind.

Sucht man in diesem Buche den Verfasser, das ist, die ganze Behandlungsart des Gegenstandes; so leuchtet Scharfsinn, Beobachtungsgeist, Menschen-Kentniß, Bestimtheit der Begriffe, verbunden mit einer Fertigkeit seine Gedanken schön und mit einer unwiderstehlichen Deutlichkeit darzustellen, in hohen Grade in die Augen. Sieht man auf die vorgetragne Sache; so ist alles so wahr, so treffend, so ganz aus der Natur herausgehoben, daß man sieht, der V. verstund es, die Natur richtig zu fragen, und auf ihre Antwort zu hören.

Eine der schönsten Abhandlungen in dem speculativen Theile dieses ersten Buches, ist die, über die vollkommene Tugend, κατορθωμα, der Stoiker. Es ist freilich wol schon oft gesagt worden, daß das Ziel, welches die Stoische Sittenlehre dem Menschen vorstekel, unerreichbar sey, wenn sie nämlich die vollkommene Tugend nur bey vollkommenen Menschen zuläßt, bey Menschen, deren Natur in ihrer ganzen Vollständigkeit und Ausbreitung vorhanden ist, und

die

die alle ihre Tendenzen erreicht hat. Aber ich erinnere mich nicht diese Sache so vollständig auseinandergesetzt, das was wahr in diesem System, abgesondert von dem was nur leere Speculation ist, gelesen zu haben, als hier. Und dann die herrlichen Aufschlüsse in der Moral der Neuern, aus diesem System! Man lese nur was S. 35 über die Art und Weise wie Gott die menschlichen Handlungen beurtheilet, gesagt wird, welche Irrthümer dadurch veranlaßet werden, wenn man Gott bald als einen Richter betrachtet der da straft, bald als einen Gläubiger der die Schuld wieder fordert, oder die Erstattung des Schadens verlangt. Nicht zu gedenken, was im Vorhergehenden von der Beurtheilung moralischer Handlungen auf eine sehr einleuchtende Art war gesagt worden.

Als ich dem V. in Gedanken folgte, über die vollkommene Tugend, und dasjenige las, was Cicero selbst an verschiedenen Orten sagt; nämlich daß kein Sterblicher bis dorthin sich empor zu heben im Stande sey. 3. B. Kap. XV. 1. De off. Laelius, Kap. VI. 3. daß er diese erhabene Tugend in ihrem ganzen Umfange besitzen werde: fiel mir eine Stelle aus den Quaest. Tuscul. B. IV. ein, die ganz hierher gehöret. Cicero redet daselbst von der vollkommenen Tugend in den stärksten Ausdrücken, welche die Sprache hat. Bey Gelegenheit des Sprüchworts: *Hominem frugi*, *omnia recte facere*, sagt er, idem, Stoici de sapiente, nimis admirabiliter nimisque magnifice dicere videntur. Ergo is, quisquis est, qui moderatione, et constantia quietus animo est,

sibique

sibique ipse placatus, ut nec tabescat molestiis, nec frangatur timore, nec sitienter quid expetens ardeat desiderio, nec alacritati futili gestiens deliquescat, *is est sapiens*, quem querimus, is est beatus; cui nihil humanarum rerum aut intolerabile ad demittendum animum, aut nimis laetabile ad efferendum videri potest. Und weiter hin: quod qui faciet, non aegritudine solum vacabit, sed etiam perturbationibus reliquis omnibus. His autem vacuus animus perfecte atque absolute beatos efficit. Es war diese erzstoische Lehre von Bezähmung der Leidenschaften, eine nothwendige Folge jener Mäßigung, die sie als einen Hauptheil der vollkommenen Tugend ansahen. Wenn nun aber Cicero von dieser sagt, sie werde unter Menschen von der Welt nicht gefunden, als welche höchstens nur Schattenrisse der Tugend wären; so wird eine solche Glükseligkeit, die in Befreyung von allen Leidenschaften besteht, für Menschen mit menschlichen Gefühlen gleichfalls ein unstatthafter Wunsch seyn. Wie viel Wahres in jener glänzenden Speculation liege, scheint Cicero nicht bestimmen zu können, oder nicht bestimmen zu wollen. *) Inzwischen stimmet er selbst den hohen Ton herab, wenn er in der angeführten Stelle im Lälius sagt: Nos autem ea, quae sunt in usu vitaque, non ea quae finguntur, aut optantur sperare debemus. — hos viros bonos, ut habiti sunt, sic etiam apellando es-

*) Lael. C. V. Neque id ad vivum reseco ut illi qui hoc subtilius disserunt, fortasse vere, sed ad communem utilitatem parum.

se putemus, qui assequuntur; *quantum homines possunt*, naturam optimam bene vivendi ducem. Dies war menschliche Philosophie, die jeder finden muß, so bald er die Erfahrung zu Rathe zieht. Die Leidenschaften gänzlich ausrotten wollen, würde heißen die Natur umkehren; aber denselben Maas und Ziel setzen, ist die Pflicht des Weisen, dessen ganzes Leben ein beständiger Fortgang in der Besserung ist.

Die Peripatetiker scheinen der Philosophie des Lebens, näher zu kommen, wenn sie auch den Weisen von Leidenschaften nicht frey sprechen. Um so mehr muß man sich wundern, wenn Cicero seine gesundern Grundsätze, wie wir so eben gesehen haben, dann wiederum verläßt, wenn er auf diese Philosophie zu reden kommt, und ihnen widerspricht. In dem ersten Buche der Tuskulanischen Fragen, sagt er: mollis et eneruata putanda est Peripateticorum ratio, et oratio, qui *perturbari animos necesse esse dicunt, sed adhibent modum quendam quem ultra progredi non oporteat*. Modum tu adhibes vitio? An vitium nullum est non parere rationi? An ratio parum praecipit, nec bonum illud esse, quod aut cupias ardenter, aut adeptus te efferas insolenter? nec porro malum, quo aut oppressus iaceas, aut, ne opprimare, mente vix constes? Wenn er nach der Meynung der Stoiker gegen die Peripatetiker streitet, so ist es Wortstreit. Die Principia der erstern, waren von den Principiis der Peripatetiker gänzlich verschieden. Jene betrachteten den Menschen wie er seyn könnte; diese, wie er ist, und was in seiner Gewalt

walt steht, zu werden. Und wenn er denjenigen schon vor einen tugendhaften Mann hält, welcher der Natur folget, so weit es ihm möglich ist, so konnte die Lehre der Peripatetiker ihm nicht entgegen seyn.

Die Skeptiker giengen von einerley Idee der Glükseligkeit mit dem vorhergehenden Philosophen aus. Um desto sonderbarer ist es aber, wenn man sieht, daß sie die Mittel, von welchen die Dogmatiker glaubten, daß sie gerades Weges zur Glükseligkeit führten, als Hindernisse der Glükseligkeit ansahen. Glükseligkeit sagen sie, ist der Zustand der Gemüthsruhe, wo der Mensch frey von aller Beunruhigung, ruhig und zufrieden lebt. (Ευδαιμων ἐςιν ὁ ἀταραχος διεξαγων, καὶ ἐν ἡσυχια καὶ γαληνοτητι καθεςως.) Dieser Zustand aber kan mit der Meinung der Dogmatiker, daß es Dinge gebe, die ihrer Natur nach gut oder bös sind, nicht bestehen. Diese Meinung macht den Menschen viehlmehr elend, und unglücklich. Denn jedwede Beunruhigung der Seele hat ihren Grund darinne, daß wir entweder gewisse Dinge allzuangelegentlich und heftig begehren, oder verabscheuen. Dies muß aber geschehen, wenn man glaubt, daß sie ihrer Natur nach gut, oder böse sind. Es kann also mit dieser Meinung keine dauerhafte Glükseligkeit bestehen; sondern, nur dann lebt der Mensch ruhig, das heißt, glüklich, wenn er dafür hält, daß weder etwas seiner Natur nach zu erwählen, noch zu verwerfen sey, und das was ihm nach dem Gesetz der Nothwendigkeit begegnet, grosmüthig erträgt. Dies wird er aber nur als dann erst

können, wenn er glaubt, daß von Natur weder etwas gut, noch bös sey. *)

So wahr ist es, daß eine zu weit getriebene Speculation am Ende den wahren Gesichtspunkt der Dinge aus dem Auge rükt, und durch Zweifel die Zuverläßigkeit hindert.

Nicht weniger schön ist die Abhandlung über das Angebohrne bey der Tugend, und über das Erworbene in derselben, S. 68. folg. verglichen mit dem Anfange S. 303. Hr. G. erfüllet hier die Pflicht des wahren Philosophen ganz, indem er die Schwierigkeiten nicht verschweiget, welche hierbey entstehen, auch so gar gestehet, daß er sie für unauflöslich halte, nichts desto weniger aber doch die Wahrheit der Sache unwidersprechlich darthut.

Die Hauptschwierigkeit war diese. Wenn bey der Tugend angebohrne Anlagen statt finden; so läßt sich nicht beurtheilen, wie viel der Mensch durch Fleiß und eigene Bearbeitung dazu gethan hat, wodurch er das ward, was er ist; wie weit ihm seine Natur unterstützet, oder wo sie ihn verlassen hat, und wie viel Anstrengung es ihn auf der andern Seite gekostet, die Natur gleichsam zu überwinden, wo sie ihm entweder ihren Beystand versagte, oder wol gar solche Anlagen unglücklicher Weise in ihm legte, die ihn mehr von dem Wege zur Tugend hinweg, als auf denselben hinleiten konnten. Denn dies leztere darf man eben so wenig aus den Augen laßen, als das erstere, wenn man einmal behauptet, daß der Mensch nicht gleichgültig

*) Sextus, advers. Ethicos. IV. V. S. 712. 716.

gültig gegen Tugend und Laster aus den Händen der Natur kommt. Und die Erfahrung bestätiget Naturanlagen bey einigen Kindern zu gewissen Lastern mehr, als bey andern.

Sollte man sich die Sache nicht auf folgende Art vorstellen können, wodurch die Schwierigkeiten, wo nicht ganz, doch größten Theils verschwinden.

Erstlich. Jeder Mensch kann durch sich selbst wissen, wenn er nur einen aufmerksamen Blick auf sich wirft, zu welchen besondern Tugenden ihn die Natur gleichsam auffordert. So lange er noch nicht über sich selbst nachdenket, so lange er blos aus Antrieb dieser bessern Natur handelt, da ist an seinen Handlungen innerlich noch nichts tugendhaftes, obgleich äusserlich die Handlung gesetzmäßig und ihre Flogen nützlich seyn können. Er handelt mehr aus Instinkt, als aus Ueberlegung tugendhaft. So bald aber die Betrachtung hinzukommt, daß dieser Hang zu gewissen Handlungen wirklich gut, die Handlung selbst ihm vollkommner und zu einem bessern Menschen mache, er also um desto mehr schuldig sey diese seine natürlichen Anlagen ihrem Entzweck gemäß zu gebrauchen, sie anzubauen und immer mehr zu erhöhen, und er handelt diesen Bewegungsgründen zu Folge, dann sind seine Handlungen innerlich tugendhaft, moralisch, weil die Quelle derselben nicht mehr bloser Instinkt, sondern vernünftige Ueberlegung ist. Er kann also von sich selbst wissen, in wie weit seine Handlungen Folgen seiner vernünftigen Betrachtungen, oder seines Fleißes sind. Auf eben diese Art

verhält es sich mit solchen, denen es um desto schwerer ist gewisse Tugenden auszuüben, je weniger sie von ihrer Natur dazu aufgefordert werden, oder wohl gar in sich entgegengesetzte Anlagen spühren. Sie können nur von sich selbst wissen, wie viel Fleiß sie angewandt haben, dasjenige zu ersetzen, worinne die Natur sie vernachläßiget zu haben schien. Die Grade der Moralität beruhen sodann darauf: ob bey größeren oder kleineren Naturanlagen mehr oder weniger Fleiß ist angewand worden. Dies sagt einem jeden das Gewissen.

Zweitens. Die Menschen sollten nicht einander gleich seyn in Absicht ihrer natürlichen Anlagen zur Tugend. Dies schließen wir daraus richtig, weil sie es nicht sind. Denn es kam durchaus nicht auf den Menschen an was er seyn wollte, sondern der Urheber seiner Natur muste am besten wissen, unter welchen Beschaffenheiten er für das Ganze am zweckmäsigsten wirken konnte. Bis dahin wird nun freylich kein Mensch erleuchtet seyn, daß er vollständig begreiffen könnte, was das Beste im Ganzen und im Einzelnen, und was Gott in Hinsicht auf das Ganze mit ihm zu thun willens ist. Aber den Zweck seiner dermaligen Verbindung auf dem Posten, und in der kleinern Sphäre in der er sich auf der Stelle befindet, kann er vollkommen begreiffen. Und dies muß ihm der Maasstab seyn, wie weit er sich selbst gebracht um diesen Zweck zu erfüllen, und was ihm zu thun noch übrig sey. Dies ist ganz sein Werk; jenes überläßt er Gott, in dessen Augen es nicht auf

Natur-

Naturanlagen ankommt, sondern auf den Grad der Treue mit welcher der Mensch sie brauchte, dergestalt daß die größten Talente mit möglichster Treue benutzt, gleichen moralischen Werth haben mit jenen, die zwar geringer aber mit gleich möglichsten Fleiß bearbeitet worden waren. Jeder Mensch beurtheilt sich selbst, Gott beurtheilt uns alle.

Der Hr. V. macht in der Vorrede Hoffnung zu historischen Anmerkungen über seinen Autor. Welcher Liebhaber seiner Schriften sollte nicht mit Ungeduld sie recht bald zu sehen wünschen?

II.

Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik die als Wissenschaft wird auftreten können, von Immanuel Kant. 222 S. gr. 8. Riga bey Hartknoch. 1783.

Der Zweck dieser tief gedachten Schrift ist, zu zeigen was man zu thun habe um eine Wissenschaft der Metaphysik, die diesen Namen verdient, zu Stande zu bringen. Man weiß schon aus der Critik der reinen Vernunft, auf welches Buch die gegenwärtige Schrift durchaus Beziehung hat, daß der V. von allen bisherigen so genannten Systemen der Metaphysik, keines als wahre Wissenschaft a priori will gelten lassen. Dies behauptet er auch in diesen Prolegomenen, und will vor aller erst die Frage beantworten, „ob auch so etwas, als Metaphysik, möglich sey?„ Dies setzt nun freylich einen Unglauben im Betreff ihrer dermaligen Wirklichkeit vor-

aus. Der Engländer Hume hatte in seinen Versuchen bereits schon einen harten Angriff auf sie gethan, indem derselbe bewies das es der Vernunft unmöglich sey a priori die nothwendige Verknüpfung zwischen Ursache und Wirkung zu denken. Diese Begriffe wären unrechtmäsiger Weise in die Metaphysik gekommen, weil man die subjektive Nothwendigkeit mit der objektiven verwechselt hätte. Und daraus schloß er, daß die bisher gerühmte Erkenntniß a priori weiter nichts als gemeine Erfahrung enthalte. Diese Behauptung, sagt der V. selbst, habe ihm zuerst den dogmatischen Schlummer unterbrochen und seinen Untersuchungen in diesem Felde eine ganz andere Richtung gegeben. Sein Scharfsinn führte ihn bald weiter. Er fand nicht nur die Auflösung des Humischen Problems, sondern dadurch daß er es versuchte dasselbe in allgemeinen vorzustellen, daß sogar Metaphysik durchaus darinne bestehe, daß der Verstand sich Verknüpfungen der Dinge denkt. Dies gab der Critik der reinen Vernunft ihre Entstehung. Da aber dieses Werk seinen Plane nach sehr weitläuftig war, und dieses verhinderte, die Hauptpuncte desselben zu fassen; so suchte der V. durch gegenwärtige Schrift jener Beschwerde abzuhelfen.

Nach der Behauptung des V. hat es die Metaphysik nicht mit analytischen, sondern lediglich mit synthetischen Urtheilen zu thun. Jene sind blos erläuternd, und sagen im Prädikate weiter nichts, als was schon im Subjekte, obgleich nicht so klar, gedacht war, z. B. alle Körper sind ausgedehnt.

Diese

Diese sind erweiternd, weil sie die Erkentniß vergrößern, und wirklich etwas hinzuthun, was in einem allgemeinen Begriff nicht so gedacht war. Z. B. einige Körper sind schwer. Die analytischen Sätze beruhen gänzlich auf dem Satze des Widerspruchs, die synthetischen aber bedürfen ein andres Princip. Es kommen nun zwar in der Metaphysik auch analytische Urtheile vor, aber sie machen nicht das Eigenthümliche dieser Wissenschaft aus, sie sind nur die Mittel zu reiner metaphysischen Erkenntniß a priori zu gelangen, welche allein in synthetischen Urtheilen besteht.

Nun giebt es eine Mathematik und reine Naturwissenschaft, bey welchen nicht mehr die Frage ist, ob sie möglich, weil sie wirklich sind. Aber das kann gefragt werden: wie sie möglich sind? Daher zerfällt die Hauptfrage in folgende vier besondere.

1. Wie ist reine Mathematik möglich?
2. Wie ist reine Naturwissenschaft möglich?
3. Wie ist Metaphysik überhaupt möglich?
4. Wie ist Metaphysik als Wissenschaft möglich?

Erstlich also: Wie ist reine Mathematik möglich? Der Mathematiker hat in der reinen Mathematik den Vortheil daß er bey seinen allgemeinen Sätzen immer etwas anzuschauen geben kann. Wenn er z. B. den Satz vorträgt, daß zwey durchaus gleiche Flächen einander decken, so führt er den Beweis durch Darstellung zweyer solchen Flächen die er mit den allgemeinen Zeichen A und B ausdruckt. Ist der Beweis von diesen zweyen Figuren geführet, so gilt der

Satz zugleich in allgemeinen von allen übrigen Flächen dieser Art unter einerley Bedingung. Hier ist Etwas zum Anschauen gegeben, aber auch zugleich Etwas allgemeines. Dies nennt der V. reine unmittelbare Anschauung a priori. Er unterscheidet sie sorgfältig von der empirischen, welche ihm nichts anders ist, als was man sonst schlecht hin Erfahrung nennt. Reine Anschauung ist sie deswegen, weil sie die blose Form der Sinnlichkeit ausdrücket, welche unterschieden ist von der Materie der Erscheinung und besteht in Raum und Zeit. Die Materie der Erscheinungen, macht das empirische aus. In der reinen Mathematik hat man es mit blosen Gegenständen der Sinne zu thun, aber mit dem Unterschiede, daß bey ihrer empirischen Anschauung, reine Anschauung des Raums und der Zeit zum Grunde liegt. Diese reine Anschauung, oder welches nun einerley ist, die Form der Sinnlichkeit, Raum und Zeit, gehet vor der wirklichen Erscheinung der Dinge vorher, und macht dieselbe in der That erst möglich. Die Geometrie legt die reine Anschauung des Raums, die Arithmetik und reine Mechanik, die Vorstellung der Zeit zum Grunde.

Reine Mathematik ist also als synthetische Erkenntniß a priori dadurch möglich, daß sie nichts anders enthält, als die Form der Sinnlichkeit, die in einem Subjekte vor allen wirklichen Eindrücken vorhergehet dadurch wir von Gegenständen afficirt werden.

Zweytens! Wie ist reine Natur-Wissenschaft möglich?

Natur ist das Daseyn der Dinge nach allgemeinen Gesetzen bestimmt. Eine Wissenschaft die a priori und mit aller derjenigen Nothwendigkeit, welche zu apodiktischen Sätzen erforderlich ist, Gesetze vorträgt, unter denen die Natur steht, ist reine Natur-Wissenschaft. Eine solche besitzen wir unter den Namen, allgemeine Naturwissenschaft. Sie pflegt vor aller Physik vorherzugehen. Darinne findet man Mathematik, angewandt auf Erscheinungen, auf blos discursive Sätze, welche den philosophischen Theil der reinen Naturerkentniß ausmachen. In derselben finden sich einige Naturgesetze, die wirklich die Allgemeinheit haben, die man verlangt, als z. B. der Satz: daß jede Substanz bleibt und verharrt, daß alles was geschieht, jederzeit durch eine Ursache, nach beständigen Gesetzen vorherbestimmt sey u. s. w. Solche sind allgemeine Naturgesetze, die völlig a priori bestehn. Es ist daher die Frage: wie ist reine Naturwissenschaft möglich.

Natur heißt sonst auch der Inbegriff aller Gegenstände der Erfahrung. So wird das Wort hier genommen, materialiter. Das Formale der Natur in dieser engern Bedeutung ist, die Gesetzmäsigkeit aller Gegenstände der Erfahrung, und so fern sie a priori erkannt wird, die nothwendige Gesetzmäßigkeit derselben. Hier hat man es nur mit Dingen einer möglichen Erfahrung zu thun. Der Inbegriff derselben wird hier Natur genennet. Die Aufgabe läßt sich also in folgende Formel verwandeln:

Wie ist nothwendige Gesetzmäßigkeit der Erfahrung selbst in Ansehung aller ihrer Gegenstände überhaupt a priori zu erkennen möglich? Es ist da nicht die Rede, wie wir durch Beobachtung der Naturgesetze ablernen sollen, da wäre unsere Erkenntniß von der Erfahrung abhängig, gienge nicht vor ihr her, und wäre also nicht a priori. Sondern die Rede ist davon; wie die Bedingungen a priori von der Möglichkeit der Erfahrung zugleich die Quellen sind, aus denen alle allgemeine Naturgesetze hergeleitet werden müssen.

Es ist ein Unterschied unter Wahrnehmungs-Urtheil und Erfahrungs-Urtheil. Daß das Zimmer warm, der Zucker süß, sind Wahrnehmungsurtheile. Sie drücken nur Empfindungen der Subjecte aus, und man will nicht daß das auch Eigenschaften des Objects seyn, und daß jeder andere es eben so finden solle. Die Luft ist elastisch, ist mehr als Wahrnehmungsurtheil, es ist Erfahrungsurtheil. Hier soll die Verknüpfung unter einer Bedingung stehn, die sie allgemein gültig macht. Es soll jedermann zu allen Zeiten diese Wahrnehmung unter denselben Umständen nothwendig verbinden müssen. Wie ist ein solches Erfahrungs-Urtheil möglich?

Zum Grunde liegt die Anschauung deren ich mir bewust bin, die blos den Sinnen angehört. Aber es kommt zweytens das Urtheil hinzu, das blos dem Verstande zukömmt. Dies kann nun zwiefach seyn. Entweder vergleiche ich blos die Wahrnehmung und ver-

verbinde sie in einem Bewußtseyn meines Zustandes; oder ich verbinde sie in einem Bewußtseyn überhaupt. Das erste hat nur subjective Gültigkeit, ist blos Wahrnehmungsurtheil, Verknüpfung der Wahrnehmung in einem Gemüths-Zustande ohne Beziehung auf den Gegenstand. Soll aus Wahrnehmung Erfahrung werden, so muß die gegebene Anschauung unter einem Begriff subsumirt werden, der die Form des Urtheils überhaupt in Ansehung der Anschauung bestimmt, das empirische Bewußtseyn der letztern in ein Bewußtseyn überhaupt verknüpft, und dadurch dem empirischen Urtheilen Allgemeingültigkeit verschafft, dergleichen Begrif ist ein allgemeiner Verstandsbegrif a priori, welcher nichts thut, als blos reiner Anschauung die Art überhaupt zu bestimmen, wie sie zu Urtheilen dienen kann. Es sey ein solcher Begrif der Begrif von der Ursache, so bestimmt er die Anschauung die unter ihm subsumirt ist, z. B. die der Luft in Ansehung des Urtheilens überhaupt, nämlich das der Begrif der Luft in Ansehung der Ausspannung in dem Verhältniß des Antecedens zum Consequens in einem Hipothetischen Urtheile diene. Der Begrif der Ursache ist also ein reiner Verstandsbegrif, der von aller möglichen Wahrnehmung gänzlich unterschieden ist, und nur dazu dienet, ein allgemeingültiges Urtheil möglich zu machen. Soll also aus einem Wahrnehmungsurtheil ein Urtheil der Erfahrung werden, so muß die Wahrnehmung unter einen dergleichen Verstandsbegrif subsumirt werden, z. E. der Satz: Wenn die Sonne den Stein be-

scheint so wird er warm, ist ein bloses Wahrnehmungs-Urtheil, und enthält keine Nothwendigkeit. Sage ich aber; die Sonne erwärmt den Stein, so kommt ausser der Wahrnehmung noch der Verstandsbegrif von Ursache hinzu, der mit den Begrif des Sonnenscheins, dem Begrif der Wärme nothwendig verknüpft, und das synthetische Urtheil wird allgemeingültig, folglich objectiv und aus einer Wahrnehnung in Erfahrung verwandelt. Solche Urtheile die blos als die Bedingung der Vereinigung gegebenen Vorstellungen in einem Bewustseyn betrachtet werden, sind Regeln, und da sie diese Vereinigung als nothwendig vorstellen, sind sie Regeln a priori, und in so fern keine über ihnen sind, von denen sie abgeleitet werden; Grundsätze. Diese Grundsätze möglicher Erfahrungen sind zugleich allgemeine Grundsätze der Natur, welche a priori erkannt werden können. Und so ist die Aufgabe, wie ist reine Naturwissenschaft möglich? aufgelöset.

Wie ist Metaphysik überhaupt möglich?

Außer den Naturbegriffen, die in der Erfahrung ihre Anwendung finden, hat es die Metaphysik noch mit reinen Vernunftbegriffen zu thun, die auch nicht einmal in einer nur möglichen Erfahrung gegeben werden, sie hat es mit Behauptungen zu thun, deren Wahrheit oder Falschheit durch keine Erfahrung bestätiget, oder aufgedekt werden kan. Es betrift also diese Frage die Beschäftigung der Vernunft mit sich selbst, und die Bekantschaft mit Objekten welche nicht aus Erfahrung, sondern aus ihren eigenen Begriffen ent-

entspringt. Wenn sich hier Irrthum einschleicht, so kan daher derselbe durch nichts anders als durch reine Vernunft aufgedekt werden. Das Wesen der reinen Philosophie ist, die Vollständigkeit in der Aufzählung, Classificirung und Specificirung der Begriffe a priori. Sie ist subjectiv in der Idee aller Menschen wirklich, es kan daher mit Recht gefragt werden, wie sie (objectiv) möglich sey?

Der Ursprung aller transcendentalen Ideen liegt in den drey Functionen der Vernunftschlüsse, deren formaler Unterschied die Eintheilung derselben in categorische, hypothetische und disjunctive, nothwendig macht. Die darauf gegründeten Vernunftbegriffe enthalten also erstlich die Idee des vollständigen Subjects (Substantiale), zweitens die Idee, der vollständigen Reihe der Bedingungen, drittens die Bestimmung aller Begriffe in der Idee eines vollständigen Inbegrifs des Möglichen. Z. B. in disjunctiven Schlüssen wird alle Möglichkeit in Hinsicht eines Begrifs eingetheilt; in der Ontologie wird der Begrif aller Möglichkeit zum Grunde gelegt. Die erste Idee ist physiologisch, die andere cosmologisch, die dritte theologisch. Darauf gründet sich die Eintheilung der ganzen Dialectik der reinen Vernunft, in den Paralogismus, die Antinomie, und endlich das Ideal derselben. Dadurch wird das Vernunftvermögen gänzlich ausgemessen.

I. Psychologische Ideen.

Der menschliche Verstand kennt das Substantiale der Dinge nicht. Es scheint zwar als wenn wir in uns,

uns, in dem Bewußtseyn unserer selbst dieses Substantiale hätten. Denn alle Prädikate des innern Sinnes beziehen sich auf das Ich als Subjekt, und dieses kan nicht weiter als Prädikat eines andern Subjekts gedacht werden. Also scheint hier das absolute Subjekt in der Erfahrung gegeben zu seyn. Allein das Ich ist gar kein Begrif, sondern nur Bezeichnung des Gegenstandes des innern Sinnes, so fern wir es durch kein Prädikat weiter erkennen. Dieser Begrif aber, des denkenden Selbst, bleibt gänzlich leer, wenn nicht von ihm die Beharrlichkeit bewiesen werden kan. Dies kan aber niemals aus dem Begrife einer Substanz, sondern nur zum Behuf der Erfahrung bewiesen werden. Da nun die subjektive Bedingung aller unserer möglichen Erfahrungen das Leben ist, so kan nur auf die Beharrlichkeit der Seele im Leben geschlossen werden.

Daß ferner äusseren Wahrnehmungen etwas wirkliches ausser uns, nicht blos correspondire, sondern auch correspondiren müsse, kan gleichfals niemals als Verknüpfung der Dinge an sich selbst, wol aber zum Behuf der Erfahrung bewiesen werden. Z. B. daß Körper außer mir im Raume existiren, und daß ich selbst nach der Vorstellung des innern Sinnes in der Zeit da bin, sind sichere Erfahrungen. Aber in dem Satze: Ich bin, ist das Ich nicht blos der Gegenstand der innern Anschauung (in der Zeit), sondern das Subject des Bewußtseins, so wie Körper nicht blos die äussere Anschauung im Raume, sondern auch das Ding an sich selbst bedeutet, was dieser äußeren Erscheinung zum Grunde liegt. So wie nun die Frage, ob Körper

außer meinen Gedanken auch so als Körper existiren in der Natur vereninet werden muß, so muß auch eben diese andere: ob ich selbst als Erscheinung des innern Sinnes (Seele in empirischer Bedeutung) außer meiner Vorstellungskraft in der Zeit existire, wirklich verneinet werden.

II. Cosmologische Ideen.

Diese nehmen ihr Object jederzeit nur in der Sinnenwelt, und es sind derselben nicht mehr als vier, ihnen zufolge giebt es auch nur viererley dialectische Behauptungen der reinen Vernunft, die, da sie dialectisch sind, dadurch selbst beweisen, daß einer jeden, nach eben so scheinbaren Grundsätzen der reinen Vernunft, eine ihm widersprechender entgegen steht, welchen Widerstreit keine metaphysische Kunst der subtilsten Distinction verhüten kan, sondern die den Philosophen nöthiget zu den ersten Quellen der reinen Vernunft zurük zu gehen. Diese nicht etwa beliebig erdachte, sondern in der Natur der menschlichen Vernunft gegründete, mithin unvermeidliche und niemals ein Ende nehmende Antinomie, enthält nun folgende vier Sätze samt ihren Gegensätzen.

1.

Satz.

Die Welt hat der Zeit und dem Raum nach einen Anfang (Grenze.)

Gegensatz.

Die Welt ist der Zeit und dem Raum nach unendlich.

2.

2.

Satz.

Alles in der Welt besteht aus dem Einfachen.

Gegensatz

Es ist nichts Einfaches, sondern alles ist zusammengesetzt.

3.

Satz.

Es giebt in der Welt Ursachen durch Freyheit.

Gegensatz

Es ist keine Freyheit, sondern alles ist Natur.

4.

Satz.

In der Reihe der Weltursachen ist irgend ein nothwendig Wesen.

Gegensatz.

Es ist in ihr nichts nothwendig, sondern in dieser Reihe ist alles zufällig.

Bey diesen widerstreitenden Sätzen liegt allemal eine falsche Idee zum Grunde, welche macht daß Satz und Gegensatz bewiesen werden kan. So etwa als wenn man die irrige Idee eines vierekten Cirkels annehmen wolte, und sagte, ein vierekter Cirkel ist rund; ein vierekter Cirkel ist nicht rund. Wo alsdann beide Sätze falsch seyn müssen.

In den beiden ersten Sätzen liegt der in sich selbst widersprechende Begriff einer vor sich selbst existirenden Sinnenwelt zum Grunde. Die Welt ist nur ein Inbegrif von Erscheinungen, hat ihr Daseyn nur in der Vorstellung der Erfahrung, ist also nicht Sache für sich, sondern nur Vorstellungsart. Nach der Erfahrung aber

aber kan ich weder vom unendlichen Raume, noch unendlich verflossener Zeit Erfahrung haben; das sind nur Ideen. Also müste diese bestimmte Größe der Welt in ihr selbst liegen, abgesondert von aller Erfahrung. Dies widerspricht aber dem Begrif einer Sinnenwelt, die nur Erscheinung ist. Eben dieses findet sich bey den übrigen und diese Verwechselung der Erscheinungen mit der Sache nemine cogitante ist der Grund von allen vier Antinomieen.

Die Folge hieraus ist, daß es nothwendig, eine Deduction unserer Erkentniß a priori vorzunehmen; weil ganz unmöglich ist aus diesem Widerstreit der Vernunft mit sich selbst, herauszukommen, so lange man die Gegenstände der Sinnenwelt vor Sachen an sich selbst nimmt, und nicht vor das was sie in der That sind, nämlich vor blose Erscheinungen.

III. Theologische Ideen.

Hier fängt die Vernunft nicht von Erfahrung an, sondern geht von der absoluten Vollständigkeit eines Dinges, vermittelst der Idee eines vollkommenen Urwesens zur Bestimmung der Möglichkeit, mithin auch der Wirklichkeit aller anderen Dinge herab. Hier könte der dialectische Schein leicht vor Augen gelegt werden, wobey sich der V. auf die Crit. d. g. Vernunft beruft.

Die physiologischen, cosmologischen und theologischen Ideen sind lauter reine Vernunftbegriffe, die in keiner Erfahrung gegeben werden können, sie sind nur die Fragen, die uns die Vernunft vorlegt, nicht

durch

durch die Gegenstände, sondern durch Maximen der Vernunft aufgegeben, und müssen insgesamt hinreichend beantwortet werden können, dahingegen Gegenstände der Erfahrung in vielerley Absicht unbegreiflich seyn können. Sie drüken die eigentliche Bestimmung der Vernunft aus, nämlich ein Princip der systematischen Einheit des Verstandesgebrauchs.

Hieraus lassen sich nun die Grenzen der reinen Vernunft bestimmen. Die Sinnenwelt enthält blose Erscheinungen, die noch nicht Dinge an sich sind. Dinge an sich heissen Noumena. Diese muß der Verstand haben, um nicht blose Phänomene zu denken. Beide, so wol die Erscheinungen, als die Noumena, sind in der Vernunft zusammen gefaßt. Da fragt sichs nur: Wie verfährt die Vernunft, den Verstand in Ansehung beider Felder zu begrenzen? Antwort: Erfahrung wird durch das Feld der reinen Verstandeswesen begrenzt, über dieses Feld aber darf es die Vernunft nicht versuchen hinauszugehn, weil sie daselbst zwar Formen zu Dingen, aber keine Dinge selbst denken kan. Und dies war das Resultat der ganzen Critik, nämlich, „Vernunft lehrt uns nichts mehr Gegenstände möglicher Erfahrung, und auch von diesen nichts mehr, als was in der Erfahrung erkant werden kan." Man mögte zwar sagen: sonach kan die Vernunft nichts von einem höchsten Wesen erkennen — Hierauf aber läßt sich antworten. Vernunft lehrt uns freilich nicht was dieses Wesen an sich ist; aber sie führt uns doch bis zu dieser Grenze hin, wel-

ches

ches zwar nicht Gegenstand der Erfahrung, aber doch oberster Grund derselben ist.

IIII. Wie ist Metaphysik als Wissenschafft möglich?

Aus dem Vorhergehenden erhellet, daß Metaphysik als Naturanlage wirklich vor Handen sey; aber diese ist vor sich allein dialectisch und trüglich. Wolte man also aus ihr die Grundsätze zu einer solchen Wissenschafft hernehmen, so würde das nie Wissenschafft sondern eitel dialectische Kunst hervorbringen. Damit sie nun als Wissenschafft erscheine; so muß ihr ganzer Vorrath der Begriffe a priori, die Eintheilung derselben nach den verschiedenen Quellen, der Sinnlichkeit, dem Verstande und der Vernunft vorgezählet, ferner eine vollständige Tafel derselben, und die Zergliederung aller dieser Begriffe, mit allem was daraus gefolgert werden kan, dargestellet, und dann die Möglichkeit des synthetischen Erkentnisses a priori vermittelst der Deduction dieser Begriffe, die Grundsätze ihres Gebrauchs, endlich auch die Grenzen desselben, alles aber in einem vollständigem System dargeleget werden. Alles dieses enthält die Critik der Vernunft bereits schon in sich. Es fragt sich also hier nicht so wol wie dies Geschäfte möglich, als vielmehr wie es in Gang zu bringen, wie gute Köpfe von der bisherigen verkehrten und fruchtlosen zu einer untrüglichen Bearbeitung zu bewegen seyn?

Bemerkungen.

Dieses wäre denn nun der Schlüssel zu der Critik der reinen Vernunft, und in so ferne hat der würdige Verfasser auch seine Absicht völlig erreicht, daß durch diese Prolegomenen die Uebersicht des Ganzen und der Verstand jener eben so merkwürdigen und tief gedachten Schrift merklich erleuchtert wird. Beide gehören gewiß unter die merkwürdigsten Schriften unserer Zeit. Aber zu wünschen wäre, daß der V. in lateinischer oder französischer Sprache geschrieben hätte, so sehr man sonst auch verlangen möchte, daß Originalwerke wie das gegenwärtige, in der Muttersprache abgefaßt würden. Vielleicht hätte es ihm geglükt im Ausdruck verständlicher zu seyn, und zur Ehre der Deutschen auch Ausländern bekannt zu werden, die es aber, so wie es jezt ist, nicht lesen werden, weil sie es nicht verstehen können. Ihm, der sich mit seinen Ideen jahrelang familiarisiret, sie auf und nieder, vor und rükwärts oft genug gedacht hatte, konnte vielleicht vieles verständlich scheinen, das aber ein Anderer bey aller Mühe nicht entziffern kann. So bin ich schlechterdings nicht im Stande mit folgenden Worten S. 88 reinen Sinn zu verbinden: „die ein Begrif von derjenigen synthetischen Einheit der Anschauungen, die nur durch eine gegebene logische Function der Urtheile vorgestellt werden kann", und wenn ich sie auch, wie sichs versteht, im Zusammenhange lese. Allenfalls müßte ein Druckfehler den Sinn verhindern. Sehr oft liegt die Ursache in den langen und aufgehäuften

Perio-

Periodenbau, dergleichen oft von ganzen Seiten einige vorkommen, z. B. S. 177. Solche Perioden muß man zwey- bis dreymal lesen, oder sie zerfällen, ehe man im Stande ist den Vordersatz mit dem Nachsatze zu verknüpfen, weil die immer aufeinandergethürmten Zwischen- und Einschiebesätze, den ersten Gedanken verdunkeln, ehe man zum Beschluß kommt. Freylich fordert der V. dies müsse einen nicht abhalten sein Buch zu studieren, und mit noch größerm Rechte kann er solches von einem Recensenten verlangen; dies macht aber nicht daß der Leser den Wunsch unterdrücke, einen so schönen Körper in einem gleich schönen und Lichtvollen Gewande zu sehen. Metaphysik ist ohnehin an sich trocken, und noch mehr die Metaphysik des Verfassers, die sich hauptsächlich mit lauter reinen Verstandsbegriffen beschäftiget; wird sie nun noch überdies dunckel vorgetragen, so muß ihr der Eingang bey Männern von Geist versperret werden, den sie doch sonst so sehr verdienet, wenn sie einmal weiter kommen und nicht blos in den Augen einiger wenigen Gelehrten für nützliche Wissenschaft gehalten werden soll. Sollte wol dies nicht die Ursach seyn, daß man den Fehler des Vortrags als eine nothwendige Folge aus der Natur der Wissenschaft angesehen und ihr deswegen Gemeinnützigkeit abgesprochen hat?

Um nur erst den Wortverstand dieser Schrift zu finden, muß man sich zuvor eine Nomenklatur über dem Gebrauch gewisser Terminolegien des Verfassers

 ver-

verfertigen, und sodann mit diesen in der Hand das Buch lesen.

Ich verdeutsche mir nun seine Idee so. Metaphysik soll Wahrheiten fassen die ganz unabhängig von aller empirischen Erfahrung sind. Um dieses zu erhalten, müssen ihre Urtheile nicht so wol erläuternde (analytische) sondern hauptsächlich erweiternde (synthetische) seyn. Nur durch diese reine Erkenntniß a priori die vor aller Erfahrung vorhergeht, kann allein Metaphysik erhalten werden, und die ist bisher noch nicht vorhanden gewesen, weil die Regeln dieser idealischen Baukunst noch nicht da waren. Kritik der Vernunft muß diese Sätze des synthetischen Denckens entwickeln, und zwar aus der Vernunft selbst. Denn wollte sie bey den synthetischen Denken blos den Gesetzen einer Topik folgen, so ist sie in Gefahr durch dialectischen Schein verführt zu werden; in dem ein System der Categorieen zwar Begriffe liefert die nicht schon in einen andern gegebenen enthalten sind, und also synthetische Urtheile daher genommen werden können, aber es sich doch treffen kann, daß öfters ein irriger Begriff zum Grunde liegt, wodurch es geschieht, daß beyde Urthelle die auf solche Art entstehen falsch seyn können, z. B. ein viereckter Zirckel ist rund, ein viereckter Zirckel ist nicht rund.

Hierinne stimme ich nun dem V. vollkommen bey, daß diese Erkenntniß nicht allein die einzige reine Erkenntniß a priori ist, unabhängig, von aller Erfahrung; sondern auch daß dieselbe bisher in der

Meta-

Metaphysik sehr vernachläßiget worden. Cartesius, Locke, Leibnitz und Wolf nebst seinen Anhängern haben mehr durch den Weg der Analyse gedacht; und daß dadurch die Wissenschaft nicht erweitert worden, ist eine sehr richtige Behauptung des V. Aber daß Lambert in der Architectonik und Platner in seinen Aphorismen schon mehr geleistet haben, muß man der Wahrheit zu Ehren, doch gestehen.

Meines Wissens giebt es nur einen Weg zu reinen Vernunft-Wahrheiten, die unabhängig von aller Erfahrung sind, zu gelangen, und dieses ist die Kunst Wahrheit durch Verknüpfungen der Zeichen zu finden, wo die Formel zum Grunde liegt: „Die Zeichen gehen vor den Ideen voraus.“ Ihre Regeln werden, und müssen ebenfalls aus der Natur der Vernunft selbst entwickelt werden. Und da möchte ich wissen, ob der Hr. V. dieses Mittel im Sinne gehabt hat, wo er S. 144 von Antinomieen redet. Eines Theils scheinet es so; weil er von der synthetischen Erkentnißart der reinen Mathematik ausgehet, in welcher dieses Denken einheimisch ist. Sollte dies also so seyn, so zweifle ich, daß dergleichen Antinomieen vorkommen können, wo die Vernunft sich mit sich selbst entzweyt sieht. Sie findet gewiß den Fehler ihres Calculs, wenn sie zurückrechnen will, so wie der Arithmetiker wenn er einen falschen Quotienten gefunden hat, dieses durch ein Zurücksehen entdecken kann. Andern Theils aber macht mich eine Behauptung des Hrn. V. zweifelhaft, wodurch ich veranlasset wurde diese Anfrage an denselben zu

thun. Er behauptet nämlich S. 26 folgenden Satz: „Synthetische Urtheile bedürfen ein anderes Princip, als den Satz des Widerspruchs." dies kann nun bey jener Erkenntniß a priori, welche durch Verknüpfung der Zeichen entsteht, nicht seyn. Hier muß der Satz des Widerspruchs lediglich entscheiden ob Wahrheit in unseren Behauptungen liegt, oder nicht.

Uebrigens wünsche ich von Herzen daß der verdienstvolle Mann uns bald mit einem System zur reinen Metaphysik beschenken möchte. Dann wird es sich am besten zeigen, wie weit seine Grundsätze sich in Anwendung bringen lassen. Dann wird man aber auch von Ihm eine neue Epoche in der Litterar-Geschichte zählen.

III.

Die Rechte der Menschheit oder der einzige wahre Grund aller Gesetze, Ordnungen und Verfassungen von Joh. August Schlettwein. Giessen bey Just. Fr. Krieger 1 Alph. 9 ½ Bog. ohne das Register, in 8. 1784.

Wir haben dieses Kompendium sehr zwekmäsig gefunden und es verdient wegen der guten Methode, nach welcher der berühmte V. zu denken gewohnt ist, wegen seiner Bestimtheit der Begriffe und Sätze, wegen seines richtigen Raisonnements, nach welchem manche bisher willkührlich aufgenommene Materien aus dieser Wissenschafft müssen weg bleiben, sehr empfohlen zu werden. Es hat in der That bisher an

zweck-

zwekmäßigen Lehrbüchern in dieser Wissenschafft sehr gefehlt, und die Verständigsten haben immer nicht ohne Grund behauptet, daß noch bisher kein wahres System des Naturrechts vor Handen sey. Es haben die Materialien zwar hier und dort zerstreut gelegen, aber noch keiner hat die Oekonomie besorgen wollen. Der Rechtsgelehrte sahe diese Wissenschafft nur immer als Vorhof zur Jurisprudenz an. Mit Seitenblik auf diese, reihete er eine Menge Sätze an einander, die aber alle so eingerichtet waren, daß sie mehr schienen aus dem positiven Rechte abgeleitet zu seyn, als aus der Natur. Und doch gab er sich die Miene, als habe er a priori, unabhängig von allen willkührlichen Gesetzen und Pflichten sein System erfunden. Nicht unpartheischer war der philosophische Theolog. Daher entstund bey jungen Studierenden das Vorurtheil, als müsse der Jurist seyn Jus naturae bey einem Juristen, und der Theolog das seinige bey einem philosophischen Theologen hören: da doch diese Wissenschafft einzig und allein reine philosophische Wissenschafft seyn solte. Man könte etwa alles das, was bisher in sogenanten Compendiis Iur. Nat. ist vorgetragen worden, Introductionem in Iuris Scientiam nennen, das ist es, und weiter nichts. Es versteht sich das die Lehrgebäude eines Grotius, Hobbes, Puffendorf, Montesquieu, de Vattel, Burlamaqui u. d. g. nicht hierunter zu zählen sind. Ueberhaupt glaube ich nicht zu irren, wenn ich behaupte, das unter denenjenigen Ausländern, wo das römische Recht nicht eingeführt ist, mehr wahres Jus naturae geschrieben worden ist, als bey uns.

Daß der V. sich dem reinen Rechte der Vernunft mehr nähere als seine Vorgänger, zeigt sein System, welches wir kürzlich vorlegen wollen.

Nach seiner Idee gehören nicht allein die Zwanggesetze, sondern auch die Gesetze der moralischen Vollkommenheit, die man bisher unvollkommene Pflichten genennt hat, in diese Wissenschafft. Er handelt also, wie auch schon vor ihm Andere gethan haben, von beiden: Weil er zum Grundsatz folgenden Satz annimt: Wende deine Krafft immer zur Erhöhung, Veredlung, und Vervielfältigung des Menschen-Lebens an. (eine glänzende Uebersetzung dessen, was Andere sagten: Semper agas ad ideam perfectionis.) Der Mensch kan nun entweder im Stande der Alleinheit, oder der Vielheit betrachtet werden. Dort ist seine erste Pflicht sein Leben zu erhalten, und den Selbstmord zu fliehen. Dann sein Leben im möglichsten Grade dauerhaft vergnügt zu machen. Daraus fliessen die Pflichten und Rechte für seine Erhaltung zu sorgen, und daher das Eigenthumsrecht, wie dasselbe entsteht, und daß dieses ihm kein Recht gebe eine Sache zu mißbrauchen. Zu seiner geistigen Vervollkommung gehört ein Recht auf Wahrheit, wovon die erste ist, sein Ursprung von Gott, daher die Pflicht zur Religion. Alles zu untersuchen und zu prüfen. Die Rechte und Pflichten gegen Andere entspringen aus dem Verhältniß gegen Mitmenschen. Hier ist die natürliche Gleichheit aller Menschen, in Ansehung ihrer Rechte, Grundregel des Betragens gegen Mitmenschen. Hier ist jeder von dem andern unabhängig und frey. Niemand darf

diese Freyheit verletzen. Folglich jeder Mensch hat so viel Recht zu den Mitteln seiner Vervollkommung, wie der andere. Zu allen Sachen in der Schöpfung die zur Erhaltung und Vervollkommung dienen. Zum Gebrauch ihrer Erkentnißkräfte in Erforschung des Wahren. Die erste Ergreifung einer Sache, schließt den Andern davon aus. Grenzlinie dieser Ergreifung. Hat ein Mensch mehr als er braucht zu seiner Erhaltung, und der andere hat gar nichts, so kan der letzte von dem erstern das Ueberflüßige fordern. Hat er aber nur gerade so viel als er nothdürftig braucht, so ist er nicht verbunden dem Andern etwas zu geben, und dieser ist nicht berechtiget mit Gewalt etwas zu fordern. Das Princip der Zwangspflichten ist: Entziehe der Menschheit nichts von ihren positiven Bestimmungen. Das Princip der Liebespflichten: Erhöhe die positiven Bestimmungen derselben. Die Pflicht Wahrheit zu sagen in wie weit sie Zwangspflicht ist? Der Mensch hat nie ein Recht die Bekantmachung der Wahrheit zu hindern. Pflicht der Wahrhaftigkeit. Kein Mensch hat ein Recht von dem Andern einen Eid zu fordern. Es ist ein Zwangsrecht von einen Menschen zu fordern, daß er mir mit Unwahrheit keine Unvollkommenheit beylege; aber Wahrheit darf jeder von dem Andern sagen, es heißt also nichts gesagt, wenn man die Eröfnung der Wahrheit nur in so weit erlaubt nennt, in wie weit sie ein Mittel ist etwas gutes zu würken. Die Wahrheit ist ansich schon ein wahres Gut. Von dem Rechte auf Ehre, Ruf und Achtung. Von Injurien.

Vom Eigenthumsrechte und was damit verknüpft ist. Hier zeichnen wir nun folgende Sätze aus. Die Verjährung ist und kann nach der Vernunft keine Erwerbungsart äusserlicher Sachen seyn. Alle Testamente fallen nach dem Rechte der Vernunft gänzlich weg, und sind schlechterdins wider das Recht der Menschheit. Wenn also ein Mensch nach dem Tode eines andern die Güter des letztern zu übernehmen berechtiget seyn soll, so muß er sie entweder occupiren, oder sie müssen ihn schon vorher als Miteigenthum zugehört haben, welches nun nach dem Tode eines Andern in seiner Vollständigkeit auflebt. Diesen letzten Fall wendet der V. unten auf die Kinder an in Absicht der Verlassenschaft ihrer Eltern. Von Grundstücken; so lange Grundstücke noch nicht in einem bestimmten Eigenthume sind, so lange sind alle bewegliche Sachen, oder Produkte, oder Grundstücke keinem Menschen eigen, und können von dem ersten besten Ergreiffer occupirt werden. Jeder hat das natürliche Jagd-Recht auf seinem Grund und Boden.

Von Verträgen. Hier dispudiret der V. wider Höpfnern, welcher die Verbindlichkeit eines Vertrags auf den Satz gründen will: was einer will und kann das thut er gewiß.

Von den Vergehungen der Menschen, und den Folgen derselbigen nach der natürlichen Gerechtigkeit. Der Mensch macht sich in drey Fällen einer Vergehung schuldig. 1) Wenn er das Gute unterläßt, das er durch seine Kräfte bewirken kann

und soll. 2) Wenn er das Böse nicht hindert, das er doch hindern kann und soll. 3) Wenn er das Böse wirklich macht, das er nicht wirklich machen sollte. Und diese Vergehungen gehen entweder wider ihn selbst, oder gegen einen andern. Bey den ersten beleidiget er weiter keinen andern und verdient also nicht daß ihm deswegen ein Uebel zugefügt werde. Jedoch wenn ein Anderer solches Uebel hindern kann, so ist er verbunden und berechtiget durch alle mögliche Gewalt es zu verhindern. Recht des Beleidigten gegen den Beleidiger. Der Beleidigte hat ein Recht den Beleidiger zu strafen, weil die wahre Gerechtigkeit es mit sich bringt, daß der Mensch gerade das empfinde was er andern thut. Von der Nothwehr. Wie die Streitigkeiten zu beendigen sind. Vom Kriege. Von der Art und Weise wie Rechte und Pflichten sich wieder endigen können.

Vom allgemeinen Gesellschaftsrecht. Ob, und wie der Mensch zu einer gesellschaftlichen Verbindung gezwungen werden könne? Absicht der Gesellschaften. Diese ist nur eine, nämlich die Rechte die der Mensch schon hat, mit größerer Sicherheit und Gewißheit ihres Erfolgs ausüben zu können. Das gemeine Beste kann dem Privatbesten der Glieder einer freywilligen Gesellschaft nicht zuwider seyn. Wie die Oberherrschaft entsteht. Von der Grundgewalt einer Gesellschaft und ihrem Gebrauche. Von Verfassungsvertrage. Von den Stimmen in einer gleichen Gesellschaft. Vom Rechte des Oberherrn in einer ungleichen Gesellschaft. Hauptabsicht derselben

selben und die daher fließende Verbindlichkeit. Wie und wodurch der Mann ein Realrecht über seine Frau bekommt? Von der Ehe und dem Concubinat. Die Vielmännerey ist wider die Natur, aber nicht die Polygamie. Es giebt keine verbotene Grade der Ehen, wenn man nemlich blos auf den Zweck der Ehe sieht. In anderer Hinsicht aber muß man anders urtheilen und Ehen zwischen Eltern und Kindern ganz verwerfen, und die zwischen nächsten Anverwandten für unvollkommener erklähren, als zwischen Personen von ganz verschiedenen Familien. Das Eheverlöbniß ist ein Vertrag und hat dessen Rechte und Verbindlichkeiten. Die Ehe hört auf 1) Wenn beyde Theile die Trennung wollen. 2) Wenn hinlängliche Ursachen da sind, die den einen Theil berechtigen aus der Gesellschaft zu treten. Der Vater hat ein Eigenthums=herrliches Recht über die Kinder, weil er Uhrheber ihres animalischen Lebens ist. Die Mutter bekommt es aber erst, wenn der Vater stirbt. Durch die Geburth bekommen die Kinder das Miteigenthumsrecht über alle Güter der Eltern. Daher können Eltern ihre Güter zwar benutzen, aber solche die die Quellen aller Genießungen sind, als Grundstücke, können sie nicht auf immer veräussern. Aus diesem Miteigenthume folgt das natürliche Erbrecht der Kinder. Eltern sind verbunden ihre Kinder zu erhalten und zu erziehen. Die Verbindlichkeit die Kinder gut zu erziehen, ist nur eine innere und keine vollkommene; weil es keine vollkommene Verbindlichkeit giebt die Masse des

Guten

Guten zu vermehren. So lange die Kinder ernähret werden, können Eltern die Kräfte derselben zu ihren Nutzen gebrauchen. Darinne besteht die elterliche Gewalt. Sie dauert so lange, bis die Kinder sich selbst ernähren. Von der Vormundschaft. Von der Dienstherrlichen Gewalt. Sclaverey ist wider die Natur, weil kein Mensch aller seiner Rechte beraubt werden kann. Von der Familie; wir zeichnen nur einige Sätze aus. 1) Die Männer sind die eigentlichen Glieder einer Familie; die Weiber aber sind nur in der Familie. 2) Alle Glieder der Familie stehen in Absicht auf die Güter des Stammvaters, in einer wahren, natürlichen Gemeinschaft. 3) So lange also noch Männer in der Familie sind, können Töchter die aus der Familie ausgehn, die Familiengüter nicht für sich besitzen. Wenn aber vom männlichen Stamme nichts mehr übrig ist, gehören die Güter den Weibern. Aus der Gemeinschaft der Güter fließt das natürliche Erbrecht in der Familie, welches sich richtet nach dem Verhältniß der Verwandtschaft. Die Gattin ist so Erbe des Mannes, wie ihre Töchter sind. Was die Gattin hat, oder erwirbt, das bringt sie sogleich in das Eigenthum des Mannes.

Allgemeines Staatsrecht, das ist die Wissenschafft von dem Rechte eines Staats. Das Hauptaugenmerk des Staats besteht in der vollkommensten Versicherung des ganzen Personal- und Real-Eigenthums eines jeden Gliedes, und des beglükensten Genusses desselben. Dazu sind sämtliche Bürger mit

Willen

Willen und Kraft vereiniget, das macht die Grundgewalt, die Grundoberherrschaft aus. Die Absicht des Staats ist also nicht Aufopferung der Menschenrechte, sondern jeder soll darinne die vollkommenste Garantie aller seiner Rechte finden. Was natürliche Staatsordnung ist. Worinne die Oberherrschaft des Staats besteht, und wie die persöhnliche Oberherrschaft entstehet. Die wesentlichen Stüke der Staatsordnung sind diese: 1) Jedes Glied des Staats muß die vollkommenst mögliche Sicherheit seines ganzen Personal- und Real-Eigenthums und dessen möglichsten Genusses haben. 2) Daß jedes Glied zum bestmöglichsten Gebrauch und Genuß seines Personal- und Real-Eigenthums von dem stärksten Eifer belebt sey. 3) Daß die Masse der Geniessungsmittel für die Glieder des Staats nicht abnehme, sondern immer wachse. Die Genießungen der Menschen sind theils geistige, theils animalische. Daher erfodert die natürliche Staatsordnung, Religion und Cultur des Landes. Von den Rechten und Pflichten der Regenten. Gesetzgebende, vollstreckende und beschützende Gewalt. Die erste gründet sich auf die natürliche Staatsordnung oder muß nach derselben sich richten. Der Geist aller Gesetze ist die unwillkührliche wesentliche Gerechtigkeit. Bey der vollstreckenden Gewalt darf keinem Menschen ein Uebel zugefügt werden, so lange man noch in Untersuchung begriffen ist. Daher ist Tortur und Folter zu verwerfen. In Absicht auf Religion hat der Regent das Recht dafür zu sorgen, daß das Volk in einer Religion erzogen werde, die nur auf Gerechtigkeit,

tigkeit, Liebe und Weisheit abzwecket. Aber er ist nie berechtiget die Menschen und Unterthanen zu zwingen, daß sie sich alle zu einerley Kirche halten sollen, kann auch keiner Kirche Vorschriften zwangsweise geben, wie sie die Religionshandlungen verrichten sollen. Jede Kirche hat ihre Collegialrechte, und der Regent muß sie beschützen. Unterrichtsweise kann er sein Volk zu derjenigen Religion vereinigen, die zu dem höchsten Zweck der Gerechtigkeit, Liebe und Weisheit die wirksamste ist. Ihm kommt zu das Recht Aemter zu vertheilen. Von den Quellen des Staatsvermögens. Von Domainen, Regalien, Steuern. Die wahre Staatsordnung fodert, daß der Regent nur aus den jährlichen Abgaben die Staatseinkünfte ziehe. Regalien sind Einschränkungen des natürlichen Eigenthums und Benutzungsrechte der Menschen über das Ihrige. Diejenigen Abgaben, welche von dem wirklichen Gewinn genommen werden, den die Natur den Menschen für die Bearbeitung und Benutzung ihrer Kraft schenkt, sind allein dem Menschenrechte gemäß. Das Jus eminens ist der wahren unwillkührlichen Gerechtigkeit gänzlich zuwider. Was Recht ist, wenn der Regent den Bürger oder den ganzen Staat beleidiget. Von dem Unterschied der Staaten und Regierungsform. Wie die Oberherrschaft wieder besetzt wird. Ausübung der Oberherrschaft in der Demokratie, Aristokratie und vermischten Staatsverfassungen. Von Vereinigung mehrerer Staaten. Den Beschluß macht der V. mit dem allgemeinen Völkerrechte.

Bemer-

Bemerkungen.

Aus diesem vollständigen Auszuge wird das Urtheil von dem Werthe dieses schönen Lehrbuchs im Ganzen vollkommen gerechtfertiget seyn. Der verdienstvolle Verfasser aber denkt so billig, wie es auch einem wahren Philosophen zustehet, daß er in der Vorrede wünschet, daß sein Buch streng geprüfet, und dasjenige angezeiget würde, wodurch der Leser etwa noch zurück gehalten werden dürfte, seinen Sätzen beyzupflichten. Dem zu Folge theilen wir einige Zweifel mit, die uns bey aufmerksamer Lektür dieses Buchs vorgekommen sind. Von welcher Erheblichkeit sie auch immer seyn mögen; so werden sie vielleicht Anlaß geben, bey einer baldigen neuen Auflage manches zu erleutern und genauer zu bestimmen.

S. 47. Wird das Recht so erklähret: Wer etwas moralisch thun kan, ohne einem Gesetze zuwider zu handeln, der hat ein Recht das zu thun, und sein Thun ist erlaubt. Daraus folgert der V. S. 48. es sey kein Recht denkbar, ohne zugleich eine darauf beziehende Verbindlichkeit. Mehrentheils wird freylich Recht im allgemeinen Verstande so erklährt, und die Sache hat auch ihre gute Richtigkeit. Mendelsohn aber in seinem Jerusalem sagt dieses S. 29 bestimmter folgender Maasen: „die Befugniß (das sittlich Vermögen) sich eines Dinges als Mittels zu seiner Glückseeligkeit zu bedienen heißt ein Recht — und einem jedem Rechte entspricht eine Pflicht."

S. 62

S. 62 trägt der V. folgenden Satz vor: Ich habe das Recht von Natur, meinen Mitmenschen zu zwingen, daß er böses zu thun unterlasse, und das begangene Böse wieder gut mache. Wenn dieses so verstanden wird: ich habe das Recht einen Menschen zu zwingen, daß er gegen mich Böses zu thun unterlasse, so ist nichts daran auszusetzen. Es scheint aber daß ihn der V. weiter ausdehne, und von Beleidigungen verstehe, die der Mensch gegen sich selbst, und gegen einen dritten ausübt. Beleidigungen gegen sich selbst, sind nicht immer Beleidigungen gegen Andere. Oder Handlungen durch welche einer eigene Vollkommenheiten verringert, involviren nicht gleich Beleidigungen gegen Andere. Folglich wird derjenige, der nicht beleidiget worden ist, auch kein Recht haben mit Gewalt jenem zu zwingen von der Handlung abzustehn, weil er sich dadurch mehrere Rechte anmaset, als ihm von der Natur sind bewilliget worden. Ein anders ist, den Andern durch Zureden und Warnungen auf bessere Gesinnungen zu bringen, ein anderes, Gewalt brauchen. Wäre dieses ein Zwangsrecht einzelner Personen, so müßte es auch von ganzen Völkern gelten, die von einander unabhängig sind. Es müßte jedwedes Volk das vollkommene Recht haben, das andere zu zwingen von solchen Unternehmungen abzustehn, wodurch es sich selbst schadet. Wer wollte aber so etwas behaupten. Dazu kommt, daß die Idee des Bösen sehr relativ ist, so lange der, welcher sich selbst schadet, nicht glaubt daß er sich schade, wird er immer über Gewaltthätigkeit schreyen, wenn ein anderer ihn anders zu handeln zwingen will.

Daß ein solcher wegen Vergehungen an sich selbst, von einen Andern nicht könne gestraft werden, das behauptet der V. selbst §. 181. Aber dagegen glaubt er, der Andere sey berechtiget ihm alle Gewalt entgegen zu-

 setzen,

setzen, welches aus den angeführten Gründen nicht ganz einleuchten will.

Eben so scheinet der Beweis von den unvollkommenen Pflichten noch einigen Zweifel unterworfen zu seyn. Der V. sucht den Satz: Ich habe als Mensch von Natur kein Recht meinen Mitmenschen zu zwingen, daß er den Genießungskreis der Menschheit erhöhe und erweitere, oder Gutes thue, folgender Masen zu beweisen. Der Mensch ist von Natur verpflichtet, in jedem Momente nicht alles mögliche Gute gegen Jederman zu bewirken, sondern nur das zu thun, was nach seinen Einsichten das größte mögliche Gute izt ist. Also muß er erst wohl überdachte Vergleichungen anstellen, und diejenige Handlung thun die nach seiner Einsicht das größte Gute bewirket. Wer demnach durch seine Handlung diesem natürlichen Menschenrechte Eintrag thut, und doch selbst kein höheres Recht als Menschenrecht hat, der handelt öffentlich böse und ist zur Unterlassung der Handlung verpflichtet. Der Hauptgrund ist also dieser: weil mich niemand in der Ueberlegung stöhren darf, welche Handlung die beste sey, so kann niemand gezwungen werden Gutes zu thun. Wann ich nicht irre, so folgt aus dem angeführten nur so viel; ich darf einen Menschen nicht eher Gutes zu thun zwingen, als bis er erst mit seiner Ueberlegung zu Stande gekommen ist. Ob er aber ganz und gar nicht gezwungen werden kann, auch dann nicht wenn er nun wohl überlegt hat, was auf der Stelle das beste sey, das sagt der Beweis nicht, und dies sollte eigentlich bewiesen werden. Sodann giebt es ja Handlungen, deren Gutseyn auf der Stelle entschieden ist, wo es gar keiner Ueberlegung bedarf; wenn nun der Nichtzwang blos deswegen statt finden muß, weil die Ueberlegung nicht erzwungen werden kann, so fragt sichs, wie sieht es mit solchen Handlungen aus? Z. B. Wenn ich jemanden bitte, mir

den

den rechten Weg zu zeigen, so bedarf es doch gewiß keiner Ueberlegung von des andern seiner Seite, ob es gut ist mir den rechten Weg zu zeigen, oder nicht. Wollte ich ihn also zwingen, so würde ich gar keinen Eingrif in sein Ueberlegungsrecht thun, denn die Sache bedarf derselben nicht, und doch findet kein Zwang statt.

Den nämlichen Satz sucht der V. S. 65 noch auf *eine andere* Art zu beweisen, die aber noch weniger befriedigend ist. Er sagt nämlich, ich bin verbunden allen Menschen Gutes zu thun. Aber auf einmal kann ich das nicht. Zwingt mich nun einer, ihm ein bestimmtes Gut zu leisten, ohne erst mich und alle andere Menschen zu bewegen sein Recht für gröser und gültiger als die unsrigen zu erkennen, so handelt er offenbar unrecht. Hierbey ist mir folgendes bedenklich. Das Recht welches alle Andere auf mich haben sollen, von mir zu fodern, daß ich ihnen Gutes erweisen soll, ist entweder ein vollkommenes, oder ein unvollkommenes Recht. Im ersten Fall wird das schon als erwiesen angenommen, was erst noch sollte erwiesen werden. Im andern Fall ist keine nothwendige Folge. Denn wenn ihr Recht nur unvollkommen ist, so kann ich ohnehin nicht gezwungen werden, und der Andere kann dadurch nicht gekränkt werden, daß ich ihn nicht das nämliche Gute erweise, welches ich einen Dritten erwiesen habe.

S. 191 wird behauptet, daß man von einen Menschen keinen Eid fordern könne, man mag von der Wahrheitsliebe überzeigt seyn, oder von dem Gegentheil. Denn im ersten Fall sey der Eid überflüßig, und im andern helfe er zu nichts. Allein es kann ein dritter Fall eintreten, daß ich nemlich weder von dem einen, noch von dem andern überzeugt bin, und die blose Vermuthung des Wahrheitssinnes will zu meiner Beruhigung nicht hinreichen, so muß es in dem Fall noch immer erlaubt seyn, einen Eid zu fordern. Und wenn es gar nicht er-

laubt ist einen Eid zu nehmen, so kann ich denselben auch nicht einmal zur Verstärkung der Bewegursachen gebrauchen; gleichwohl behauptet dieses der V. selbst.

In der Lehre von der wahren und wesentlichen Gerechtigkeit S. 74. folg. hat es unsern ganzen Beyfall, daß der V. behauptet, in dem Menschen selbst sey keine Trennung des Bestrebens positive Bestimmung andern nicht zu entziehen von dem Bestreben solche zu vermehren; auch hat er vollkommen Recht, daß nur die innre Gerechtigkeit die wahre sey. Wenn er aber S. 76. die Grundregel der Gerechtigkeit so ausdrückt: daß einem jedem Wesen das gethan werde, was es durch seine Kraft andern thut: so wünschten wir, daß er sich etwas deutlicher darüber erkläret hätte. Denn es kann gar leicht gemißdeutet werden; also müßt ich den, der mich bestiehlt, wieder bestehlen, welches doch der Sinn ohnmöglich seyn kann. Soll diese Regel einerley seyn, mit dem was im § 42. von Verdienst gesagt wird, so hat sie ihre Richtigkeit.

Das, was der V. S. 272, 273. gegen Hrn. Höpfner erinnert, daß nämlich bey Verträgen das Zwangsrecht nicht daher entspringe, weil, was einer kann und will auch gewiß thue, ist vollkommen gegründet.

Daß der Mann durch den Beyschlaf ein Realrecht über die Frau erhalte, wie S. 285, 286. behauptet wird, sie aber nicht umgekehrt auf den Mann, scheinet aus den angeführten Gründen gar nicht zu folgen. Wir unterdrücken aber die Gründe, die unsern Beyfall zurückhalten um nicht anstößig zu werden, und überlassen diese Stelle dem Leser zu selbsteigner Prüfung.

Dies ist auch alles was uns einer weitern Aufklärung würdig geschienen hat, und in allen übrigen, wo der verdienstvolle Verfasser auch von seinen Vorgängern abgehet verdienet er gewiß allen Beyfall, und es verdienet sein System wegen der vorzüglichen Deutlichkeit, Ordnung

nung, und wegen dem philosophischen Geist, der überall darinne herrscht, und manche helle Blicke zeigt, sehr empfohlen zu werden. Doch wäre noch zu wünschen daß der V. die Lehre von den Todesstrafen mit genommen hätte, welche Parthie er auch hätte ergreifen wollen.

V.

Des Freyherrn Binder von Krigelstein, K. K. wirklichem Geheimen Raths, und des H. Stephansordens Kommandeur, hinterlassene Philosophische Schriften. Herausgegeben von August Wilhelm von Schittlersberg. Erster und zweyter Theil. Mit Churf. Sächs. Privilegio. Wien und Prag in der v. Schönfeldischen Buchhandlung. 390 S. 8. 1783.

Diese Schrift verdient um so mehr einer Anzeige, da sie von einem Manne herrührt, dem Ueberzeugung Herzensangelegenheit war, dessen Amt und andere äusserliche Verhältnisse ihn weit über Autor-Ruhm hinwegsetzten. Nichts als reine Wahrheitsliebe, Sehnsucht nach selbsteigner Ueberzeugung, und das Verlangen ein vor allemal in den wichtigsten Wahrheiten der Vernunft, die so sehr an das Interesse eines jeden Menschen angränzen, mit sich selbst zu Stande zu kommen, nöthigten ihm diese philosophischen Untersuchungen ab. Es muß Achtung erwecken, wenn der V. in einem bescheidenen aber edlen Ton von seiner Schrift sagt: „Ich mache das aufrichtige Geständnis im voraus, daß ich nichts oder doch wenig neues sagen werde, daß alle Gegenstände nichts weniger als erschöpft sind, daß ich mich in keine metaphysische Subtilitäten und kritische Untersuchungen eindränge. Ich lasse es bey Betrachtungen und Gründen bewenden, die jedem Verstande begreiflich sind, und zum Theil selbst beyfallen. Allein eben dieses dürfte gerade

darum von irgend einigen Nutzen seyn, um so mehr, als ich nicht zu überreden, sondern zu überzeugen, nicht zu streiten, sondern zu belehren suche.

Im ersten Theile werden folgende Materien abgehandelt. Von dem Daseyn Gottes und seinen Eigenschaften; von einem ewigen Leben, aus welchen beyden Wahrheiten die dritte herfließt, daß es eine Religion geben müsse. Da aber eine blos natürliche Religion unzulänglich ist, so muß eine geoffenbahrte vorhanden seyn, und diese ist die Christliche. Der zweyte Theil zeugt die Vorzüge der christlichen Religion vor der natürlichen.

Das Daseyn Gottes schließt der V. aus dem Daseyn der Welt. Er fängt mit dem Cartesischen Satze an, Ich denke, darum bin ich. Mein Daseyn hat aber einen Anfang, eine Ursache. Eine unendliche Reihe endlicher Ursachen ist unmöglich. Es würde bey einer solchen Behauptung folgen, daß ich wirklich noch nicht da wäre, welches durch folgendes Beyspiel erleutert wird. Man denke sich eine unendliche Reyhe von Händen aufwärts, man setze daß ein Apfel von Hand zu Hand diese unendliche Reihe durchzugehen habe, bis er endlich zu mir gelangt, so sehe ich die offenbare Unmöglichkeit ein, daß er mir jemalen zu Theil werden könne, weil er in einer unendlichen Reihe von Händen, noch immer unendlich weit von mir entferne bleibt. Und eben so wenig hätte uns die Ordnung des Daseyns treffen können, wenn wir eine unendliche Reihe der Erzeugungen vor uns annehmen und voraussetzen. Auch die Welt könnte nicht immer gewesen seyn, sie muß einen Anfang gehabt haben. Thiere und Pflanzen sind dem nämlichen Zeitwechsel unterworfen, wie wir. Sie hat ihr Alter, ihre Jugend, ihre Kindheit gehabt. Eben dies erhellet aus der allmähligen Vermehrung der Menschen, aus ihrem Anbau, Künsten und Wissenschaften. Kurz das stufenweise Wachsthum des menschlichen Geschlechts bis zu seiner

Voll-

Vollkommenheit beweißt den Anfang desselben. Die Welt kann nicht von ihr selbst entstanden seyn. Der Mensch kann von Dingen die die Fähigkeit nicht haben, die er hat, nicht gemacht worden seyn. Er hat aber sein Daseyn nicht von sich selbst. Es ist also in dem ganzen sichtbaren Umfange der Dinge die Ursache seines Daseyns nicht vorhanden. Die Welt aber konnte sich selbst auch nicht hervorbringen, weil sie sonst eher hätte da seyn müssen als sie würklich da war. Eben so wenig konnte sie durch Zufall entstehen. Der Zufall oder ein blindes Ohngefähr ist selbst nichts. Und bey einem zufälligen Zusammenstoß des Urstofs, tritt immer die erste Frage wieder ein, woher die Atomen selbst entstanden sind, und woher sie erste Bewegung erhalten haben? Das nämliche wird aus der Ordnung des Weltbaues weiter bestätiget, welcher im Ganzen wie im Kleinsten die genaueste Regelmäßigkeit und bewundernswürdige Einheit ankündiget. Alles dieses muß von einer Ursache ausser ihr entstanden seyn. Diese Ursache ist ein ewiges selbstständiges Wesen. Weil es nicht sich selbst hat hervorbringen können, auch nicht aus Nichts, oder von einer andern Ursache hat entstehen können. Dieses Wesen ist unendlich, wir nennen es Gott. Der Gegensatz, daß es keinen Gott gebe, ist ohnmöglich zu erweisen. Wollte man ihn beweisen, so müßte man zeigen daß der Begriff vom Daseyn, und der Begriff von unendlicher Vollkommenheit widersprechende Begriffe wären, welches unmöglich ist. Nächst dem muß sich der Atheist den ungereimtesten Folgen aussetzen, die nur von einem verrückten Verstande geglaubt werden können. Eigenschaften Gottes. Seine Einzigkeit. Diese wird nach Leibnizischen Grundsätzen daher bewiesen: weil wenn mehrere Gottheiten wären, sie entweder in nichts von einander unterschieden seyn könnten, und beyde also nur ein und eben derselbe Gott seyn müßten, das hieße nur einer;

oder wenn sie unterschieden wären, so hätte der eine Vollkommenheiten, welche dem andern fehlen, mithin wäre einer davon nicht das vokommenste Wesen. (Dawider ließe sich nun freylich vieles einwenden, und Kennern sind die Schwierigkeiten dieses Beweises nicht unbekannt. Am besten scheint es mir immer zu seyn, wenn man sagt: wir haben keinen Grund, mehr als einen Gott anzunehmen, welcher der Schöpfer der Welt ist, von dem wir allein abhangen, ohne die absolute Unmöglichkeit mehrerer Unendlichen Wesen beweisen zu wollen.) Dieser Gott ist unveränderlich, einfach und untheilbar, ein Geist, allwissend, in seinem Entschluß unabänderlich, dabey aber unendlich frey im wollen, unendlich weise, allmächtig, allgegenwärtig. Er regieret die Welt mit einer ewigen Fürsehung. Er ist in sich unendlich glückselig, unendlich gütig, heilig und gerecht. Das moralische und physische Uebel sind keine Einwürfe dagegen. Weil das erste von der Freyheit des Menschen herrührt, die Gott dem Menschen hätte entziehen müßen, wenn er es hindern wollte, und weil das letzte von der eingeschränkten Natur endlicher Geschöpfe nicht ganz und gar entfernt seyn konte.

Beweis daß unsere Seele unsterblich sey, und daß nach diesem Leben eine Bestrafung des Bösen und eine Belohnung des Guten habe. Dieser gründet sich auf die Einfachheit derselben. Dies zeigen ihre Wirkungen. Das Bewustseyn, das Gefühl unsers Ichs, kann nicht die Materie unsers Körpers, weder die Anzahl seiner Theile, noch die Verbindung derselben seyn. Denn jener ändert sich, während daß unser Bewustseyn daßelbige bleibt. Diese ist nur eine verschiedene Lage der Theile neben einander, und daraus kann kein Bewustseyn entstehen. Die Seele muß also eine Substanz seyn, die bey der beständigen Veränderung unsers Körpers immer fortdauert. Eben dies erhellet aus den verschiedenen Empfindungen. Bey den äuserlichen Empfindungen können wir die Theile

des

des Leibes angeben, in welchen die Empfindung vorgeht. Aber die innere Empfindung, z. B. der Verdruß über angethane Beschimpfung, entsteht in der Seele, nicht aus der Vorstellung irgend einer körperlichen Unvollkommenheit, es sind keine Theile angeblich, wo ein Schaden verursacht wäre. Auch ist die Aufmerksamkeit die wir auf gewisse Gegenstände vorzüglich vor andern wenden können, keine Würkung irgend einer Materie. So gar können wir Ideen von abwesenden Gegenständen, eine vorzügliche Lebhaftigkeit verschaffen. Dies ist abermals nach den Gesetzen der materiellen Dinge unmöglich. Bey allen Körpern ist die Gegenwirkung der Wirkung gleich. Es müste folglich die Vorstellung desjenigen Gegenstandes die lebhafteste seyn, der am stärksten auf uns würket. Da nun aber gerade das Gegentheil bey unsern Vorstellungen statt findet, so kann das Principium unserer Vorstellungen nicht nach den Regeln der Bewegung würken, und eben so wenig der Körper selbst seyn. Diese vom Körper unterschiedene Substanz ist nichts zusammengesetztes. Denn alle Veränderungen eines Körpers, bestehen blos in der Bewegung seiner Theile: aber Gedanken, Urtheile, Schlüsse, können aus solcher Bewegung nicht begriffen werden. Das Bewustseyn ist ein Gedanke meiner Gedanken selbst, wenn nur denken eine blosse Modification einer körperlichen Substanz wäre, wenn Gedanken in einer Bewegung der Theile bestünde, so müste der Gedanke meines Gedankens eine Bewegung der Bewegung seyn. Es ist daher nichts körperliches an dem Wesen, das wir Seele nennen. Ferner sind der Beyfall der Seele, der Zweifel, das Verlangen, der Entschluß ganz untheilbare Wirkungen; man kann sie nicht wie einen Cirkel oder Dreyeck, in ein halb oder Viertel theilen, dahingegen die Wirkungen der Körper alle theilbar sind. Klang, Harmonie, Ebenmaaß, Ordnung, sind Verrichtungen der Seele selbst, die durch Verglei-

chung entstehn. Wäre sie körperlich, so müsten diese Dinge aus Zusammensetzung ihrer Theile entstehn. Dies ist aber unmöglich, denn man müste zur Hervorbringung dieser Verrichtungen, wieder eine denkende Kraft nöthig haben, und so ins Unendliche fortfahren müssen. Und so müste ferner die Krafft zu denken jedem Bestandtheile zukommen, wenn die Seele zusammengesetzt wäre, welches doch nicht zugelassen werden kann, denn aus unwirksamen Theilen kann kein wirksames Ganzes entstehen. Das Denken kann also kein Resultat der Zusammensezzung gedankenloser Urstofftheile seyn, sondern jeder Theil müsse diese Wirksamkeit für sie besitzen. Folglich ist das Denken eine Würkung des Einfachen. Und wozu wäre es, mehrere denckende Urstoftheile in der Seele anzunehmen, da eins schon hinreichend ist.

Ist die Seele aber einfach, so kann sie durch Auflösung ihrer Theile nicht zu Grunde gehn. Es ist daher weiter kein Untergang möglich, als ihre Verwandelung in Nichts. Von den Kräften der Natur kann sie aber nicht vermisset werden. (Alles nach Mendelsohns Phädon.) Sie dauerte also fort, und zwar nicht mit einer leblosen Dauer, sondern mit wahrem Leben. Weil die Kraft zu dencken, die Seele selbst ist. Sie ist also unsterblich. Daß aber Gott sie vernichten solle, stimmt nicht mit seinen Eigenschaften und mit dem Endzweck, warum er sie schuf, überein. Dies wird dadurch noch mehr bestärket, weil sie einer unaufhörlichen Vervollkommung fähig ist, und weil das uns eingeflößete Verlangen nach einem ewigen Daseyn, der Vernichtung widerspricht, ja es müste endlich Gott, bey dem Entschlusse die menschlichen Seelen zu vernichten, zugleich das verabscheuungswürdigste System gelten lassen. Dann hätte Gott mein ganzes Daseyn auf das gegenwärtige Leben allein eingeschränkt, und nach dessen Ende mich zu vernichten beschlossen, so würde dieses gegenwärtige Leben mein einziges

ziges höchstes Gut geworden seyn. Gott müste also auch in eben dem Augenblick, da er diesen Entschluß gefaßt hat, auch in alles das gewilliget haben, was aus diesem Entschlusse nothwendiger Weise folgt. Es folget aber daraus, daß ich nun weiter auch nichts zu sehen habe, als dieses mein Leben zu verlängern und zu versüßen, es geschehe auch wie es wolle. Das allgemeine Beste wäre alsdann nur ein untergeordnetes Gut, von meinen Besten, und mein Mitmensch würde gar keine Hülfe von mir zu erwarten haben, sobald diese nur mit der mindesten Gefahr verbunden wäre. Dies alles aber ist den Eigenschaften Gottes ganz zuwider. Er kann also meine Vernichtung nicht wollen. Die Gerechtigkeit Gottes ist aber auch Bürge dafür, daß es nach dem Tode Belohnungen der Tugend und Bestraffung des Lasters geben müße. Aus dem allen folgt, daß es eine Religion geben müsse, bey welcher uns aber die göttliche Offenbarung zu Hülfe kommt. Dies sagt das Daseyn Gottes, der Endzweck von unserm Daseyn führt uns gleichfals darauf, doch ist die Vernunft nicht im Stande uns hierinne eine vollkommene Richtschnur zu geben. So nothwendig der bürgerlichen Gesellschaft die Gesetzgebung ist, so nothwendig ist dem Menschen in der Religion eine positive Vorschrift. Dies wird aus der Geschichte der Völker alter und neuerer Zeiten bewiesen. Eine solche Religion konnte aber kein Mensch geben, weil er immer nur Mensch war und irren konnte. Gott muste sie also selbst offenbaren, und dieses ist die christliche. Dies beweiset ihre Uebereinstimmung mit der gesunden Vernunft, mit den Eigenschaften Gottes, und alles, was sich seit Entstehung der von uns angenommenen Offenbahrung mit ihr und ihrem Urheber zugetragen hat. Dieses wird nun im zweyten Theile weiter ausgeführt.

Bemer=

Bemerkungen.

Es ist wahr, der Philosoph von Profession, wird in dieser Schrift nichts finden, was ihm nicht schon bekannt wäre. Der V. hat die besten Schriften genutzt, und alles zusammen gesammelt, was über diesen Gegenstand, besonders über die Unsterblichkeit der Seele, ist gesagt worden. Dafür aber finden wir dasselbe sehr zwekmäßig für den Mann von natürlichem Menschenverstande. Es ist alles so faßlich, so populär, so einleuchtend gesagt, daß es in dieser Klasse gewiß sehr viele Leser antreffen wird. Der Hr. Herausgeber verdient um so mehreren Danck, da er den edlen Verfasser, der Welt bekannt gemacht hat, als einem Mann von hellem Blik.

Da die Schreibart im ganzen rein und ihres Gegenstandes würdig ist, so hätten wir gewünscht, daß noch einige Ausdrücke besser gewählt worden wären. Z. B. Gegenwurf für Gegenstand, die Kräften für Kräfte, unabhilflich für unabhelflich.

Eben da ich dieses schreibe kommt mir eine Schrift zu, von unbekannter Hand, ohne Namen des Verfassers, mit lateinischen Lettern, unter dem Tittel:

Natürliche Religion nach Ursprung, Beschaffenheit und Schicksalen. Berlin, 1784. 238 S. 8.

Sie ist ist durchaus der Antipode von der vorhergehenden, wenn ich die Lehre von Gott ausnehme. Auf der ersten Seite nach dem Tittelblatt stehen folgende Worte: Ich suchte Wahrheit und Ueberzeugung. Vergieb mir, höchstes Wesen, wenn ich irrte! und erwecke einen Geist der mich zum reinem Licht der Wahrheit leite!

Und siehe! seine Ueberzeugung war der Deismus — Der Inhalt ist mehr theologisch als philosophisch. Wie? ein theologischer Deist? Das eben nicht; sondern der V. hat es mehr mit Theologen zu thun, denn er sieht in der Offenbarung lauter Widersprüche, kann nun die-

se-

se vermeynten Widersprüche mit den Eigenschaften Gottes nicht räumen, und verfällt auf solche Art in den Deismum. Dies ist die Ursach, warum wir hier nur den blosen Tittel anzeigen, ohne den Inhalt in einen philosophischen Journale zu berühren. Um den V. zu widerlegen müßte man ein Buch schreiben, daß noch zweymal so stark wäre als das Seinige. Denn er geräth immer in das Gebiethe mehrerer Wissenschaften, nimmt dort Sätze der Gegner als ausgemachte Wahrheit ohne Beweis öfters an, und baut nun seine Muthmasungen darauf. Doch um unsern Lesern ein Beyspiel von der Denkungsart des V. zu geben, wollen wir hier seine Meynung von der Entstehungsart des ersten Menschen mittheilen.

Ich behaupte, sagt der V. S. 28. den Gesetzen der Natur gemäß, die sie immer befolgt, und vom Anfang ihrer Entstehung an befolgt hat, daß die ersten Menschen aus einem ursprünglich von Gott erschaffenen Saamen entstanden sind, daß der in ihm verborgene allgemeine Weltgeist, das unerschaffene Licht, d. i. Gott selbst, in ihm und durch ihn gewürkt habe, und seine Ausbildung von dem ersten Augenblick dieser Würkung an, bis zu der dem irrdischen Menschenstoffe möglicher Vollkommenheit, alle Grade des Wachsthums durchlaufen sey; daß mithin auch die ersten zwey Menschen Embryonen, Säuglinge, Kinder, Jüngling und Jungfrau, Mann und Weib, Greis und Matrone waren.

Die Frage: wie kann sich aber ein Embryo, ein Säugling, ohne Eltern, ohne die Brust einer für seine Erhaltung besorgten Mutter, und bey dem Mangel aller fremden Beyhülfe, Pflege und Wartung, selbst ernähren und erhalten? Diese Frage ist immer der großer Stein des Anstoßes gewesen, den man bey Untersuchungen über diesen Gegenstand, nicht aus dem Wege der zur Wahrheit führt, heben konnte. Man verließ also diesen Weg, und

behau-

behauptete nun mit geringerer Mühe gerade zu, daß die erſten Menſchen ganz vollendet an Körper und Seele aus der Hand Gottes gekommen wären. Und doch hätte eine kleine Aufmerkſamkeit auf die Art, wie ſich der Embrio im Leibe der Mutter erhält, die Beobachter auf die Spur der Erhaltungs- und Ernährungs-Weiſe des erſten Menſchen leiten können. Jch behaupte nämlich, daß es höchſt wahrſcheinlich und mehr als Hypotheſe ſey, daß der erſte embryoniſche Menſch, der erſte Säugling durch den Weg der Nabelſchnur ſeine Nahrung und die Mittel zu ſeiner Fortdauer und Wachsthum aus der mütterlichen Erde erhalten und an ſich gezogen habe. —

VI.

Von der Nothwendigkeit des Uebels und der Schmerzen, bey fühlenden und vernünftigen Geſchöpfen. Von Pleſſing. Deſſau und Leipzig. 8 Bogen, 8. 1783.

Der V. nimmt an, daß jedes Vergnügen aus vorhergegangenen Schmerz entſtehe, wie ſchon vor ihm der Verfaſſer des italiäniſchen Werkchens: "Ueber Vergnügen und Schmerz, vom Meiners überſezt, auch gethan hat, und zeigt alsdenn, daß es von Seiten Gottes unmöglich ſey, bey unterſcheidenden Weſen, den Schmerz vom Vergnügen zu entfernen, oder ſie für Schmerzen unfühlbar zu machen.

Nachdem er ſich über die Meinungen der Alten und Neueren, von dem Uebel in der Welt weitläuftig erklärt hatte, und die Quelle ihrer Jrrthümer darinne zu finden glaubt, daß man ſich Vollkommenheiten abſtrakt, auſſer dem konkreten Zuſammenhange der Dinge denket, und darum glaubt, daß eine Sache mehrere Vollkommenheiten beſitzen könne, als ſie würklich erlangt hat, trägt er ſeine Meynung folgender Maaſen vor.

Kein Ding kann vollkommener gemacht werden, als es die Natur seines Wesens ihm zu seyn erlaubt. Also können keine Realitäten mehr in dasselbe eingeschoben werden, als die durch deren Schranken die Natur seines Wesens bestimmt wird, so wenig die Eigenschaften eines Quadrats und eines Triangels mit einander vereinet werden können. Kein Ding kann einen höhern Grad der Vollkommenheit besitzen, als in der Natur seines Wesens Bestimmungen dazu liegen. Wollte man nun verlangen, daß Gott die Menschen zum wenigsten so vollkommen und glüklich geschaffen haben möchte, als es einige wirklich sind, so setzen sie Dinge zum voraus, die der Natur der Sache nach, nicht möglich sind. Denn alle endliche Dinge werden nur nach und nach das, was sie werden können. Der nachfolgende Zustand setzt immer den vorhergehenden voraus. Ehe die höchste Stufe der Glükseligkeit bestiegen werden kann, müssen die niedrigern immer erst alle betreten werden. Von Gott verlangen, er solle die Welt ohne alle Uebel geschaffen haben, oder dieselben durch Wunder entfernen, heißt verlangen, er solle unmögliche Dinge, möglich machen. Die Würkungen der göttlichen Eigenschaften im Verhältniß auf die Schöpfung, darf man sich nicht nach ihrer Intensität, subjektivisch gedenken, sondern man muß dieselben objektivisch, unter den Schranken des Endlichen betrachten. Das von ihm Gewürkte ist endlich, und durch gewisse Schranken begränzt. Wäre es nicht endlich, so müste Gott sich selbst durch seine Würkungen vervielfältiget haben. Da nun die Welt eine endliche Würkung Gottes ist, so war das, was wir Uebel nennen, eine unausbleibliche Folge endlicher Naturen, und Gott konnte es so wenig von ihr trennen, als er den Schatten von dem Körper trennen kann, der diesem folgt.

Menschen ohne alles Uebel, müssen ganz leblose Geschöpfe seyn, ohne Gefühl, Bewußtseyn, Ueberlegung und

Ver-

Vernunft. Denn Glükseligkeit sezt allemal voraus, daß mein Zustand verändert werde, sie drükt das Verhältniß zweyer Zustände gegen einander in mir aus, welches muß empfunden werden. Im Grunde sind alle Empfindungen entweder angenehm, oder unangenehm. Man geht also entweder aus einem angenehmen in einen unangenehmen, oder aus einer unangenehmen in einen angenehmen Zustand über. Solten diese beiden Zustände einander vollkommen gleich seyn, so kann gar keine Verminderung Statt finden. Gleichgültige Empfindungen giebt es nicht. Denn jede Empfindung ist Veränderung des vorhergehenden Zustandes. War dieser unangenehm und der nachfolgende sezt uns in einen so genannten gleichgültigen Zustand, so muß der lezte angenehm werden, weil wir uns hierinnen besser befinden, als in dem unangenehmen, und so bey den übrigen Zuständen in umgekehrten Verhältniß. Ja es scheint sogar ein Widerspruch in dem Ausdruk, gleichgültige Empfindung, zu liegen. Es heißt so viel als nicht fühlen, wo ich fühle.

Dies vorausgesezt, folgt, daß wenn bey lebenden, fühlenden Geschöpfen, nur immer ein einziger, und ein und eben derselbe Zustand statt gefunden, so könnte gar kein Gefühl, kein Bewustseyn und Begriff von demselben in ihnen statt finden. So bald aber eine Veränderung des Zustandes vorgeht, so erfolget nothwendig eine Vermehrung oder Verminderung des Guten, oder eine Vermehrung oder Verminderung des Uebels. Folglich muß eine solche Veränderung die Existenz des Uebels so gleich anfangen. Bey einer vollkommenen ungemischten Glükseligkeit, darf daher keine Veränderung des Zustandes vorgehen, weil diese Veränderungen das Uebel einführen.

Ohne diese Veränderung der Zustände, ist kein Bewustseyn unserer Selbst, keine Vernunft und Ueberlegung möglich. Denn jenes entsteht aus der Wahrnehmung der Verschiedenheit, und dieses aus der Vergleichung der

ver-

verschiedenen Zustände. Giebt es nun keine Verschiedenheit der Dinge, so kann die Vernunft nicht würken.

Und da die Menschen immer nur aus Bedürfnissen handeln, so würde in einem Zustande der unveränderlichen Glückseeligkeit, gar keine Auffoderungen zur Thätigkeit vorhanden seyn. Sezt aber nicht Mangel und Bedürfniß unangenehme und schmerzhafte Gefühle voraus? Aus einerley Grunde würden diese Menschen nichts von Sehnsucht, Hoffnung, Freude, Liebe, Großmuth u. s. w. wissen. Ja selbst von der Tugend nicht: weil diese besteht in den Wohlgefallen an der Vollkommenheit anderer Geschöpfe und in dem Bestreben sie glücklich zumachen. Dies sezt aber voraus, daß sie es noch nicht sind, daß sie also der Glückseeligkeit entbehren.

Das Bedürfniß und die Entbehrung sind also der Stoff, durch den die Hoffnung, Freude, Liebe, Großmuth, Tugend u. s. w. erzeugt werden. Die lebhaftesten Freuden lassen sich also nicht ohne die Verknüpfung mit den lebhaftesten Schmerzen gedenken. Kann es nun wohl höchstglückliche Geschöpfe geben, bey denen keine Mischung vom Höchsten Uebel und Schmerz statt zu finden brauche.

Daraus folgt: wenn in der Schöpfung eine große Mannichfaltigkeit der Dinge befindlich ist, es in derselben auch eine Vielheit von angenehmen und unangenehmen Empfindungen geben muß.

Der Begrif von einer Sache die ein Gegentheil hat, sezt allemal den Begrif von diesem Gegentheil mit zum voraus. Denn ein Gegentheil kann nicht ohne das andere bestehen. Folglich müssen sie beyde existiren, da das Daseyn des einen ohne das Daseyn des andern gar nicht gedacht werden kann, und beydes unzertrennlich verknüpft ist. Angenehm ist das Gegentheil von dem was unangenehm ist. Wider Bayle, welcher sagt: On peut sentir l'un des contraires, sans avoir senti jamais l'autre. Sollen wir also Vergnügen und

Bayerische Staatsbibliothek München

Schmerz von einander scheiden, so ist es unumgänglich nothwendig, daß diese beyden Dinge wirklich existiren. Denn wie könnten wir sonst vergleichen und unterscheiden. Daß wir Vergnügen und Schmerz nicht zusammen fühlen können, ist noch kein Beweis, daß das Daseyn einer Sache ausgeschlossen wird.

Das Vergnügen und der Schmerz, die Wahrheit und der Irrthum, der Verstand und die Unwissenheit, sind also nothwendig verknüpfte Dinge, die mit einander bey den Geschöpfen dieser Welt statt finden müssen; sie sind eben so nothwendig, als der Körper den Schatten, und können eben so wenig von einander getrennt werden, als jener von diesen. Begränzte, endliche Geschöpfe können nicht gedacht werden, ohne diese Mischung von Schmerz, von Irrthum und Wahrheit, von Verstand und Unwissenheit.

Bemerkungen.

Daß der V. selbst gedacht, viel Talent und Scharfsinn besitze, davon hat er in dieser kleinen Schrift hier und da Beweise gegeben, und verdienet deswegen alle Aufmunterung. Wenn daher Rec. seine Bemerkungen noch beyfügt, so sollen diese keinesweges niederschlagender Tadel seyn, sondern ein Beweis, daß er mit Aufmerksamkeit gelesen, und diese Schrift der Prüfung allerdings würdig gefunden hat.

S. 60 und 61 behauptet der V. daß es keine gleichgültigen Empfindungen gäbe. Die Erfahrung bestätiget sie und der Sprachgebrauch ist nicht zuwider; gleichwol versucht der V. einen doppelten Beweis seines Satzes. Sollte man sich bisher so allgemein geirret haben, und sollte die Erfahrung einen so allgemeinen Betrug mit uns gespielt haben? Dies ist nicht glaublich. Wir müssen den Beweis näher betrachten. Empfindung, sagt der V., ist Veränderung meines Zustandes. Ist nun der Zustand der vorhergehenden Empfindung unangenehm, und

und es erfolgt darauf eine Empfindung die uns in einen sogenannten gleichgültigen Zustand versetzt, so kann derselbe unmöglich gleichgültig bleiben, sondern er muß sich durch sein Verhältniß mit dem vorigen in einen angenehmen verwandeln. Einmal erinnere ich hierbey, daß die Stärke mit in Anschlag gebracht werden muß, mit welcher die neue hinzukommende Empfindung auf uns wirket. Ist sie nicht so stark daß sie die vorige unangenehme Empfindung gleichsam aus ihrer Stelle verdrängen kan, so wird diese nicht nur fortdauern, sondern die neue hinzukommende wird eben wegen ihrer Schwäche so wenig beachtet werden, als wenn sie gar nicht da wäre. Das heist aber, ihr Daseyn ist uns gleich viel mit ihrem Nichtdaseyn, und das, denk ich, nennet man gleichgültig gegen eine solche Empfindung bleiben. Wir wollen einen concreten Fall nehmen. Cäcilia, die zärtliche Mutter eines einzigen Sohnes und die Frau eines reichen Kaufmanns, in den Schauspiel gleiches Namens, verliehrt durch einen Zweykampf diesen ihren Sohn. Lange zuvor hatte ihrem Hause der Umsturz durch ein Schiff aus Indien gedroht, welches für verlohren gehalten wurde. Eben da sie untröstlich über das Unglück ihres Sohnes ist, werden die Kanonen gelöst, und man bringt ihrem Manne die Nachricht, daß sein Schiff aus Indien angekommen sey. Er hatte es kaum erfahren so eilt er ihr zu, um sie zugleich ihren Sohn einiger Maasen durch diese frohe Botschaft vergessend zu machen. Allein was that es für Wirkung? Wollte Gott! sagte sie, du brächtest mir die Nachricht daß mein Sohn noch lebe. Und des andern Tages wuste sie sich nicht einmal zu entsinnen, daß ihr Mann ihr diese Nachricht hinterbracht hätte. Unangenehm konte ihr eine solche Empfindung gewiß nicht seyn. Aber zu schwach, als daß sie die vorhergehende Empfindung verdrängt hätte. Dergleichen Erfahrungen sind täglich und jeder kann sie bey sich selbst machen. Es ist also schon möglich, daß eine nachfol-

gende Empfindung uns deswegen gleichgültig bleibt, weil sie zu schwach ist im Verhältniß auf die vorhergegangene.

Zweytens, wenn es geschieht, daß die nachfolgende Empfindung die vorhergehende unangenehme oder angenehme gleichsam verschlingt oder aufhebt, so liegt der Grund darinne, daß sie von uns mehr beachtet wird, und zwar dadurch, daß wir eine Vergleichung anstellen zwischen dem Gegenstande derselben und uns. Ist eine Empfindung nicht im Stande diese Vergleichung hervorzureitzen, so bleiben wir abermals gleichgültig. So überschlägt man z. B. den Artickel von militairischen Promotionen in den politischen Zeitungen, als Dinge die in keinem Bezuge mit uns stehn.

Drittens, gleichgültige Empfindungen ist ein Ausdruck der nicht die Empfindung selbst oder eine Eigenschaft derselben bezeichnet; sondern einen Zustand des Gemüths bey der Gegenwart derselben. Man hat es hernach durch einen gewöhnlichen Sprachfehler, wie eine Eigenschaft der Empfindung ausgedruckt. Dieser Zustand hat eine unmittelbare Beziehung auf die wollende Kraft, die entweder dadurch bewegt wird, oder nicht. Man hat also nicht blos auf den veränderten Zustand bey der Empfindung allein, und überhaupt zu sehn, sondern, die Frage liegt hauptsächlich zum Grunde, ob wir uns zu dem Gegenstande neigen, oder von demselben abneigen, thun wir keines von beyden, so ist uns der Gegenstand gleichgültig. Darinne, glaube ich, liegt bey unserm V. der ganze Anstoß, daß er sich immer an das Wort und den Begrif der Veränderung unsers Zustandes hält, aber nicht sieht auf die Veränderung der wollenden Kraft.

Viertens, hat man nicht allein zu sehen auf den nächst vorhergehenden Zustand, in welchen uns eine Empfindung antrift, oder auf die vorhergehende Empfindung; sondern auf die ganze Stimmung des Menschen, wo-

wovon der Grund in einer Menge vorhergehender Empfindungen liegen kann, deren Zustände immer einander voraussetzen, und lange innerhalb des Menschen fortgehen können. Es kann also wohl seyn daß eine hinzukommende Empfindung die letzte vorhergehende verdrängt und dennoch den Gemüthszustand nicht umstimmt, und deswegen also demohngeachtet gleichgültig bleibt. In hypochondrischer Laune geben sich, z. B. unsere Freunde Mühe durch tausenderley Zerstreuungen und Abwechselung neuer Empfindungen, wovon immer eine die andere auffängt, uns aufzuheitern, wir sehen alle diese Dinge aber ohne merkliche Beachtung an und unsere Totalstimmung dauert fort, obgleich unser Zustand durch immer neue Empfindungen verändert wird. Das macht weil sie unsere wollende Kraft wenig oder gar nicht verändern. Hier ist immer ein gewisses Einerley derselben.

Eben dies kann auf den zweyten Beweis des V. angewendet werden. Er sagt: wenn ich empfinde, bemerke ich die Vermehrung eines Eindrucks, der mich auf diese oder jene Weise afficiret; ich fühle etwas. Wenn ich aber gleichgültig bin, werde ich da wol durch einen Eindruk afficirt? Fühle ich Etwas? Ich antworte: Allerdings! Aber das blose Gefühl, die blose Veränderung durch den Eindruck, reicht noch nicht hin zu sagen, ob etwas gleichgültig ist. Man hat abermals die Veränderung der wollenden Kraft ausser Acht gelassen, auf welche doch der Ausdruck sich eigentlich bezieht. Durch diese Bemerkung geht schon ein guter Theil der Folgen verlohren, die der V. daraus gezogen hat.

Aber wenn wir auch darauf nicht sehen wollten; so denke ich doch der nachfolgende Beweis von der Nothwendigkeit des Uebels, leiste nicht völlige Genugthuung. Der V. sagt S. 67. „So bald eine Veränderung des Zustandes vorgeht, so müsse nothwendig eine Vermehrung oder Verminderung des Guten, oder eine Vermeh-

rung oder Verminderung des Uebels erfolgen. Dies führe nun die Existenz des Uebels nothwendig mit sich.,,

Der Begrif des Guten ist relativ, subjectiv, d. i. wenn ich bestimmen will, ob etwas eine nuzbare Eigenschaft ist, so kann ich dies nicht in Abstracto, ohne Beziehung auf die Person oder Sache beurtheilen; sondern ich muß auf den Endzweck sehen welcher bey der Sache statt findet und aus der Vergleichung der Eigenschaft mit diesen Endzweck ihre Güte oder Schädlichkeit beurtheilen. Daraus aber folgt, daß, wie sich die Zeit, der Ort, die Umstände und übrigen Verhältnisse einer Sache ändern, sich auch ihr Zweck und mithin ihre nuzbaren Eigenschaften ändern können, ohne daß bey dieser Sache durch Veränderung ihrer Zustände, durch den Verlust ihrer vormals nuzbaren Eigenschaften, ein Uebel eingeführt werde. Dieses konnten unter den vormaligen Umständen für sie nuzbare Eigenschaften seyn, und werden dadurch kein Uebel, daß das neue Verhältnis sie entbehrlich macht. Zum Beyspiel: es ist ohne Zweifel für eine menschliche Natur gut und ihrem Zweck gemäß, daß Kinder in der Jugend nicht zu ernsthaften Arbeiten des Leibes und der Seele aufgelegt sind, sondern ihre Jugend dahin spielen, durch sinnliche Dinge sich vergnügen und mit Gemächlichkeit genießen; weil ihr Wachsthum nur dadurch gehindert, ihrer Gesundheit geschadet, und ihre Seelenkräfte geschwächt würden. Nun tritt aber das ernsthaftere männliche Alter ein, dessen Zweck ernsthafte und pflichtmäsige Beschäftigung ist. Hier ist Veränderung des Zustandes der Zeit nach, und hiermit eine Veränderung der Zwecke. Denn Eigenschaften, die für die Jugend nuzbar waren, hören auf in diesem Alter dieselben zu seyn, und es treten andere an ihre Stelle. Ich frage: wo ist hier der Anfang des Uebels? Dies, daß wir im männlichem Alter nicht mehr handeln als Kinder, kann auch gewiß kein Uebel seyn, und gleichwol wurde eine Veränderung der Zustände wahrgenommen, wo et-

was das vorher gut war, aufhören mußte, ohne daß man es es ein Uebel nennen kann. Denn jene Eigenschaften wurden nur entbehrlich.

Was endlich den dritten Saz betrift, S. 101. daß ein Begriff von einer Sache, die ein Gegentheil hat, allemal den Begriff von diesem Gegentheil mit voraussetze, weil ein Gegentheil gar nicht ohne das andere bestehen kann, und das eine kann nur durch das andere erklährt und gedacht werden, so mag sich der V. hier wohl nicht deutlich genug erklärt haben. Um ihn vielleicht auf eine genauere Bestimmung zu führen, will ich nur folgende kurze Bemerkungen machen.

Erstlich. Gott hat ein Gegentheil, ich mag ihn von Seiten seines absoluten metaphysischen Wesens, oder von Seiten seines moralischen Wesens denken. Von Seiten des moralischen Wesens, ist sein Gegentheil, ein Wesen das den schlimsten Willen hat. Wer sagt aber, daß man sich erst dieses denken müsse, um Gott zu denken? Wie viel Menschen giebt es nicht, die nie Zahnschmerzen gefühlt haben? Sollten diese wohl nicht eher wißen was gesunde Zähne sind, die nicht wehe thun, als bis sie sich einen Begriff von Zahnschmerzen gemacht hätten? und umgekehrt, man kann einen Begriff von einem der entgegengesetzten Dinge haben, ohne von dem andern einen Begriff vorauszusetzen. Wer nie Zahnschmerzen gefühlt hat, weis es was gesunde Zähne sind, er hat also einen Begriff von einem Gegentheil, ohne einen Begriff von dem andern je gehabt zu haben.

Zweytens. In gewissem Sinn kann man sagen, es läßt sich von jeder Sache ihr Gegentheil denken. Von jedem A läßt sich non-A denken. Es ist aber dieses Gegentheil unbestimmbar, d. i. ich kann die Begriffe, die alle non-A sind, nicht alle aufzählen, ich kenne sie nicht alle, denn sie gehn ins Unendliche, weil non-A selbst ein terminus infinitus ist. Kann ich mir nun nicht eher einen Begriff von einem Gegentheil machen, als bis

ich sein Gegentheil kenne, so wird folgen, daß ich immer noch nicht weis was A ist, wenn ich nicht non-A ganz kenne. Nun aber ist es mir unmöglich non-A ganz zu bestimmen, also ist es mir auch unmöglich A zu denken. Könnte man auf solche Weise einem Menschen nicht alle seine Begriffe abdisputiren?

Drittens. Man könnte gegen dieses alles noch einwenden, daß es den Beweis des Verfassers innwendig noch nicht angreiffe, welches doch nothwendig sey, wenn es noch wahr ist, daß die Wahrheit der Schlußfolge von den Vordersätzen und ihrer Verknüpfung abhange. Ich muß mich also noch von dieser Pflicht entledigen. Und da, glaub ich, der Fehler liegt darinne: der V. hat sich nur immer an die Idee, Gegentheil seyn, gehalten, d. i. wenn ich eine Sache einmal von der Seite ansehe, daß sie ein oppositum einer andern Sache ist, so kann ich die Eigenschaft, oppositum esse, mir nicht denken, ohne ein anderes Ding cujus est oppositum. Oppositum esse ist seiner Natur nach ein relativischer Begriff. Ist denn aber das oppositum esse die Sache selber? das däucht mir ist eine andere Frage. Ich kann ja jede Sache von einer gedoppelten Seite betrachten. Einmal für sich, und dann erst in Verknüpfung mit andern Dingen. Dieses lezte aber sezt das erste voraus; und obgleich durch die Beziehung eines absoluten Dinges Verhältnißbegriffe entstehn, so wird doch die Sache an sich kein Verhältniß, sondern bleibt immer ein Absolutum.

Der Spott S. 119. vom Ritter von der traurigen Gestalt u. s. w. auf die Weisen angewandt, steht hier nicht am rechten Orte, und der Verfasser wird ihn vielleicht selbst wegwünschen.

Ankündigung eines neuen Werks zum nüzlichen Gebrauch und wahren Vergnügen, für alle diejenige, welche die Naturhistorie selbst studiren, oder andere darinn unterweisen wollen.

Die Naturgeschichte ist in diesem Jahrhundert so sehr Lieblingsstudium geworden, daß es wohl überflüßig seyn würde, auch nur ein Wort über den Nuzen derselben zu verlieren. Da es aber auf einer Seite eine ausgemachte Sache ist, daß an brauchbaren und solchen Kupfern noch ein Mangel sei, welche nicht nur zu der gründlichen Kenntniß in dieser Wissenschaft unentbehrlich sind, sondern auch zum täglichen Gebrauch im Unterricht sowohl, als zur mehrmaligen Betrachtung und weiteren Nachdenken oder zu Erinnerung der hierüber erhaltenen Erklärung, an schiklichen Orten, und in gehöriger Ordnung öffentlich aufgemacht, und denjenigen, die es nöthig haben, beständig vor Augen seyn könnten, und auf der andern Seite diejenige Kupfer, die sich bei kleinen Werken befinden, zum Theil nur wenige seltene Thiere und Pflanzen enthalten, zum Theil auch so schlecht gestochen und illuminirt sind, daß man sie mehr mit Verdruß als mit Vergnügen betrachtet, so ist man diesem Mangel durch ein Werk, welches hiermit angekündiget wird, abzuhelfen, entschlossen.

Dieses wird nicht nur Abbildungen aus allen drey Reichen der Natur enthalten, sondern es soll auch darinnen alles, was in so vielen großen und kostbaren Werken zwar herausgekommen, aber wegen der unerschwenglichen Kosten vielen Tausenden verborgen bleiben muß, alles im Kleinen zum allgemeinen Gebrauch und Nutzen dergestalt erscheinen, daß man nicht nur allein daraus sehen und erkennen kann, was auf verschiedene Weise vorgestellet worden, sondern daß man auch die ganze Blätter in 16 kleine Blättlein zerschneiden, und alsdenn nach eines jeden eigenen beliebigen System oder Ordnung wieder zusammen setzen, und theils zum eigenen Vergnügen, theils zum Unterricht für andere gebrauchen kann.

Mit dem Thierreich wird der Anfang gemacht, und es sind bereits 23 Platten in Imperial Folio-Format davon fertig, welche zur Probe vorgelegt werden. Die Einrichtung ist folgende: Auf jeder Platte befinden sich 16 Figuren. Die 1ste Platte enthält alle 6. Classen des Thierreichs, die vierfüßigen Thiere, Vögel, Fische, Amphibien, Insecten, Würmer. Jede dieser Classen hat alsdenn wieder ihre eigene Platten worauf die verschiedene Ordnungen derselben nebst ihren Geschlechtern angegeben sind. So stellt zum Beispiel die 3te Platte die 6te Ordnung der Vögel vor: Raubvögel, Waldvögel, Wasservögel, Sumpfvögel, Hünerartige und Singvögel. Endlich sollen die Geschlechter nach ihren besondern Arten, wiederum in besondern Tabellen, theils nach der Natur gezeichnet und gemalt fürgestellet, theils aus den berühmtesten Werken vom großen ins kleine gebracht, und die Namen der Thiere angezeiget, auch die Namen der Verfasser beygefüget werden, damit die Liebhaber alsdann das Weitere in selbigen nachsuchen können, wo das mehrere zu finden seyn wird.

So haben zum Ex. die Pferde, aus der ersten Ordnung der vierfüßigen Thiere, ihre eigene Tabelle nach verschiedenen Nationen, meistens aus Ridingerischen großen Blättern ins kleine gebracht. Die Esel sind auf der 9ten, die Ochsen, Schaafe und Schweine auf der 10ten, die Hirsche, Gemse, Renn- und Elendthiere auf der 11ten Plate, 3. 4 und 5hufige, 2. 3 und 4zehige auf der zwölften

zu finden, und so wird man alsdann die ganze Fortsetzung einrichten, wenn das Werk bei dem Publiko Beyfall und Abgang findet. Es wird also einzig und allein bei selbigen stehen, ob und wie das Werk soll ausgedehnet und fortgesezet werden.

Da nun übrigens auf den Stich und die Mahlerei oder Illumination der Figuren nicht nur aller Fleiß verwendet worden, sondern auch alles nach eines jeden Wunsch und Willen eingerichtet werden soll, so verspricht man sich keine andere als eine günstige Aufnahme, und hoffet sowohl allen Liebhabern der Naturgeschichte, als besonders Lehrern, welche junge Leute in dieser Wissenschaft zu unterrichten haben, einen wahren Vortheil verschaft zu haben, weil sie hier im kleinen alles dasjenige antreffen, was sie nur in den kostbarsten größesten Werken zerstreuet finden würden; folglich ein jeder Lehrer nach einem selbst beliebigen Autor, und nach dessen herausgegebenen Schriften, sowohl die verschiedene Sisteme, dieses oder jenes Erfinders, als die ganze Naturhistorie überhaupt seinen Zöglingen recht leicht begreiflich machen, und das gesagte durch die vorgestellte Figuren, in das Gedächtniß dergestalten bringen kann, daß ein jeder Zögling inskünftige die Natur mit ganz andern Augen betrachten, und darüber wahre und vernünftige Urtheile fällen zu lernen Gelegenheit haben wird: Wenn nemlich in großer Herren Pallästen, und anderer vermöglicher Leute Häusern überhaupt, wie in allen öffentlichen Schulen insonderheit, solche Blätter zur Auszierung einiger hiezu tauglichen Zimmer, und zur Betrachtung für die Kinder und Lehrlinge, entweder auf eigne Kosten oder auf Ordre und Kosten der Herrschaft und Obrigkeiten aufgemacht, und den Lehrern aufgetragen werden sollte, der Jugend darüber einen ordentlichen angenehmen und nüzlichen Unterricht zu geben.

Es ist auch der dermalige Anfang also eingerichtet, daß ein Jeder nach seinem Können und Vermögen wählen kann und darf, ob er viel oder wenig darauf verwenden will oder nicht. Wie denn die Kupferstiche nicht nur allein schwarz, sondern auch en Crajon auf verschiedenem Pappier abgedrukt, wie auch illuminirt in mancherlei Qualität zu haben sind, nemlich jede Tabelle von 16 Abtheilungen extra fein illum. 4 bis 6 fl. mittelmäßig 2 bis 3 fl. und ordinär. 1 fl. 4 kr. das ist, 16 Vorstellungen, jede von 4 bis zu 10. 20 und 30 kr. Je mehr man sichs also will kosten lassen, je mehr Zeit und Fleiß kann und wird auf das Mahlen verwendet werden. Man lässet also alles, eines jeden Liebhabers seinem Können und Belieben anheimgestellt, indem man sich eines geneigten Beyfalls, und einer unentbehrlichen Unterstüzung, je länger je würdiger zu machen, suchen wird. Zu diesem Ziel und Ende verschiedene Proben jedem Sehbegierigen bereitwilligst vorgezeiget werden sollen, entweder in Augsburg bei der gemeinschaftlichen akademischen Handlung der Kaiserl. privil. Reichs-Akademie, oder in der Verlagshandlung dieser Bibliothek, wie auch durch diejenige insonderheit, welche durch ihre Unterschrift sich dergestalten legitimiren werden, daß ihnen sowohl wegen obgedachten neuen Werks, als auch wegen anderer von uns benöthigten Sachen, das verlangende oder beliebige schriftlich oder mündlich anvertraut werden darf, wo alsdenn durch solche nicht nur alles richtig und ordentlich anhero übermacht, sondern auch entweder durch dieselbe, ohne weiteres Brief- und anderes Porto wieder überliefert, oder (wenn dieses Zeit und Umstände nicht erlauben sollten) allhier besorget und nach Ordre und Verlangen überliefert werden wird.

Uebersicht
der
neuesten Litteratur
der
Philosophie
von
Johann Christian Loßius.

1sten Bandes 2s Stück.

Gera, 1784.
bei Christoph Friedrich Bekmann.

Von dieser periodischen Schrift wird alle zwey Monate ein Stück von 6 Bogen in blauem Umschlag ausgegeben, jedes Stück kostet 8 gr. Man kann diese periodische Schrift in allen ansehnlichen Buchhandlungen Teutschlands und monatlich gegen geringe Vergütung von dem kaiserlichen Postverwalter, Herrn Schubart in Bremen, erhalten. Freunde, die sich an mich selbst, mit Versicherung, sie das ganze Jahr mitzuhalten, wenden werden, oder eine Anzahl Exemplare unterbringen können, haben sich von mir der billigsten Bedingungen und promtesten Bedienung zu versehen.

Neue Verlagsbücher der Bekmannischen Buchhandlung.

Der verunglückte Bauer oder die Gefahren der Stadt und Sucht nach Größe, aus dem Französischen des Hrn. Retif de la Bretonne 2ter Theil 8. 1 thlr. 4 gr.

Bibliothek für Denker und Männer von Geschmack, 3ter Band 1tes und 2tes Stück, gr. 8. wird fortgesetzt. 16 gr.

Carli, des Hrn. Grafen Carlo, Briefe über Amerika. Nach der neuesten verbesserten und mit dem dritten Theile vermehrten Ausgabe, aus dem Italiänischen übersetzt, und mit einigen Anmerkungen versehen, von C. G. Hennig, 3 Theile, 8. 3 thlr. 8 gr.

Der 2te und 3te werden zu Ostern nachgeliefert.

Charakteristik der Sitten von Berlin. Stimme eines Cosmopoliten in der Wüste, 8.

Der Landtagsritter. 8.

Historisch politische Nachrichten von den österreichschen Niederlanden, auf Befehl S. M. des Kaysers herausgegeben, 8. 1 thlr. 6 gr.

Schubert, C. F. Etwas aus der Naturlehre für Landkinder von reifern Alter, zu Ausrottung des Aberglaubens, 2 Theilgen, 8. 4 gr.

Weise, M. J. A. Materialien für Gottesgelahrheit und Religion, 2ter Heft. 9 gr.

Abrégé de l'anatomie du Corps humain par Verdier, 2 Tomes, gr. 8. 1 thl. 4 gr.

l'Alcoran des Princes destinés au Trone. 12 gr.

Dictionnaire raisonné d'Hippiatrique, cavallerie, manege et marechallerie par M. la Fosse, 2 Tomes, gr. 8. 2 thlr.

l'Ecumoire ou Tanzai et Neadarne par M. de Crebillon Fils, 12. 12 gr.

Elemens du Jardinage, 8. 16 gr.

les Epoques de la Nature par M. le Comte de Buffon, 2 Tomes. 1 thlr. 8 gr.

Esprit et Genie de Robertson, 12. 16 gr.

Essais philosophiques sur les moeurs de divers animaux etrangers, 12. 20 gr.

Fables choisis, mises en Vers par de la Fontaine, avec 247 fig. 7 thlr. 16 gr.

Von dieser periodischen Schrift wird alle zwey Monate ein Stück von 6 Bogen in blauem Umschlag ausgegeben, jedes Stück kostet 8 gr. Man kann diese periodische Schrift in allen ansehnlichen Buchhandlungen Teutschlands und monatlich gegen geringe Vergütung von dem kaiserlichen Postverwalter, Herrn Schubart in Bremen, erhalten. Freunde, die sich an mich selbst, mit Versicherung, sie das ganze Jahr mitzuhalten, wenden werden, oder eine Anzahl Exemplare unterbringen können, haben sich von mir der billigsten Bedingungen und promtesten Bedienung zu versehen.

Neue Verlagsbücher der Bekmannischen Buchhandlung.

Der verunglückte Bauer oder die Gefahren der Stadt und Sucht nach Größe, aus dem Französischen des Hrn. Retif de la Bretonne 2ter Theil 8. 1 thlr. 4 gr.

Bibliothek für Denker und Männer von Geschmack, 3ter Band 1tes und 2tes Stück, gr. 8. wird fortgesetzt. 16 gr.

Carli, des Hrn. Grafen Carlo, Briefe über Amerika. Nach der neuesten verbesserten und mit dem dritten Theile vermehrten Ausgabe, aus dem Italiänischen übersetzt, und mit einigen Anmerkungen versehen, von C. G. Hennig, 3 Theile, 8. 3 thlr. 8 gr.
Der 2te und 3te werden zu Ostern nachgeliefert.

Charakteristik der Sitten von Berlin. Stimme eines Cosmopoliten in der Wüste, 8.

Der Landtagsritter. 8.

Historisch politische Nachrichten von den österreichschen Niederlanden, auf Befehl S. M. des Kaysers herausgegeben, 8. 1 thlr. 6 gr.

Schubert, C. F. Etwas aus der Naturlehre für Landkinder von reifern Alter, zu Ausrottung des Aberglaubens, 2 Theilgen, 8. 4 gr.

Weise, M. J. A. Materialien für Gottesgelahrtheit und Religion, 2ter Heft. 9 gr.

Abrégé de l'anatomie du Corps humain par Verdier, 2 Tomes, gr. 8. 1 thl. 4 gr.

l'Alcoran des Princes destinés au Trone. 12 gr.

Dictionnaire raisonné d'Hippiatrique, cavallerie, manege et marechallerie par M. la Fosse, 2 Tomes, gr. 8. 2 thlr.

l'Ecumoire ou Tanzai et Neadarne par M. de Crebillon Fils, 12. 12 gr.

Elemens du Jardinage, 8. 16 gr.

les Epoques de la Nature par M. le Comte de Buffon, 2 Tomes. 1 thlr. 8 gr.

Esprit et Genie de Robertson, 12. 16 gr.

Essais philosophiques sur les moeurs de divers animaux etrangers, 12. 20 gr.

Fables choisis, mises en Vers par de la Fontaine, avec 247 fig. 7 thlr. 16 gr.

BSB Bayerische StaatsBibliothek
MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Lossius, Johann Christian,

Uebersicht der neuesten Philosophischen Litteratur

Bd.: 1

Gera (1784)

Ph.u. 317-1,1/3
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10046357-8
VD18 80012833-001